فهـــرس الـعـــدد

ابو عبـد الله محمـد بن خميـــس التلمســـانى

(650 ـ 708 هـ ــ 1253 ـ 1309 م)

المهـدى البوعبدلى
بحـاثة فى التـاريخ ونائـب
رئيس المجلس الاسلامى الاعلى
الجزائر



هو الشاعر الفيلسوف أبو عبد الله محمد بن عمر ابن محمد بـن عمر بـن محمد بـن خميس الحجرى ، حجر ذي رعين الحميرى التلمسانى ، اعتنى بترجمته كبار المفكرين والباحثين من معاصريه ومن أتى بعدهم ، ولا زال معين البحث عنه لم ينضب بعد ، ومن ذلك ان بعض المعاصرين حاولوا مواصلة دراسة آثاره الا انهم لم يصلوا آلى اهدافهم ، وبقيت الجوانب المجهولة من حياته لغزا ، ترجم ابن خميس من القدامى لسان الدين ابن الخطيب السلمانى ، فى تأليفيه : « الاحاطة فى أخبار غرناطة » و « عائد الصلة » ونشر أهم اثر من آثاره وهي رسالته المفتتحة بقوله :

عجبـا لهـا أيـذوق طـعـم وصـالهـا
مـن ليـس يـأمـل ان يمـر ببـالهـا
وانـا الفقيـر الـى تعلـة سـاعـة
منهـا وتمنـعنـى زكـاة جمـالهـا

وقد اقتصر ابن الخطيب على نشر هذه الرسالة من دون ان يتعرض للتعريف بها ، وعلى الاقل ذكر مخاطب ابن خميس ، أو الظروف التى كتبها فيها ، وقد لفت الانظار الى هذه الرسالة ، أحمد المقرى التلمسانى فى تأليفه « أزهار الرياض فى أخبار القاضى عياض » بعدما ذكر له ترجمة وافية ، كما ترجمه فى « نفح الطيب » ونشر له عدة قصائد الا انه لم يذكر عن الرسالة شيئا ، رغم انه كاد ان يستوعب جميع ما نشره عنه مترجموه ، ومن الباحثين القدامى الذين كانوا فى طليعة مترجمى ابن خميس أبو عبد الله محمد بن محمد العبدرى الحيحى فى رحلته المغربية » (1) وقد تعرف به عند مروره على تلمسان فى ابتداء رحلته سنة 688 هـ · وفى ذلك قال « وما رأيت بمدينة تلمسان من ينتمى الى العلم · ولا من يتعلق منه بسبب سوى صاحبنا أبى عبد الله محمد ن محمد بن خميس ، وهو فتى السن ، مولده عام خمسين ، وله عنياة بالعلم مع قلة الراغب فيه ، والمعين عليه ، وحظ وافر من الادب ، وطبع فاضل فى قرض الشعر ··· » الى ان قال « ··· وكنت حين وردتها قد أقمت بها منتظرا للركب ، فكنت آنس بابن خمسين ، وأكثر مجالسته ومفاوضته ، وأعجبنى ذهنه وحاله ، فانى وجدته على حال انزواء وتقلل من الدنيا » اهـ · كان العبدرى كما ذكرنا هو الكاتب الاول الذى نوه بشأن ابن خميس الذى كان مجهولا عند طبقات المتقفين ببلاده ، رغم ان بعض آثاره ومنها رسالته المفتتحة بقوله :

عجبا لها ايذوق طعم وصالها
من ليس يامل ان يمر ببالها

بلغ صداها الى مصر ، حيث حكى ذلك العبدرى فى رحلته ، والذى اهتم بترجمة ابن خميس من القدامى واستوعب جل ما كتب عنه أحمد المقرى التلمسانى ، الذى افادنا بما كتبه عنه ابن خاتمة الاندلسى فى كتابه « مزية المرية ، على غيرها من البلاد الاندلسية » كما افادنا ان أبا عبد الله محمد بن ابراهيم الحضرمى جمع ديوان شعره فى مجموع سماه : « الدر النفيس فى شعر ابن خميس » هذا فى الجملة ما وصلنا من مترجمى ابن خميس القدامى ، اما المتأخرون فقد ترجمه الاستاذ محمد بن أبى شنب الجزائرى ثم الاستاذ عبد السلام بن مزيان التلمسانى فالاستاذ عبد الوهاب ابن منصور مؤرخ الدولة المغربية فى دراسة قيمة سماها « المنتخب النفيس من شعر ابن خميس » (2) · وقد ركزها على شرح رسالته المنشورة فى « الاحاطة » للسان الذين ابن الخطيب السلمانى المتحدث عنها ، ودعمها بكثير من قصئاده ، الا ن ا محاولته لتحليل الرسالة وشرحها ارتطمت بالغموض الذى اكتنفها · حيث اقتصر ناشروها

ابتداء من لسان الدين ابن الخطيب ، بذكرها من دون ان يتعرضوا لها ولو بكلمة ، كما تقدم لنا ذلك ، وقد قدم الاستاذ عبد الوهاب ابن منصور اعتذاراته لقراء دراسته ، وبين ان محاولة شرحه لا تعتمد على مصدر موثوق ٠ وانما هي مجرد افتراضات وتصورات ، بخلاف الاستاذ عبد السلام ابن مزيان الذى قدم دراسته عنه فى مؤتمر المستشرقين المنعقد فى تلمسان سنة 1936 (3) وقدم افتراضات كحقائق من دون ان ينبه قراء دراسته من ان شرحه هو مجرد اختيارات لا تعتمد على رواية ٠ ولما ظهر كتاب « تاريخ قضاة الاندلس » لابى الحسن ابن عبد الله بن الحسن النباهى المالقى الذى حققه ونشره المستشرق الفرنسى ليقــى بروفنصال ، مــدير معهــد الدراسات الاسلامية بجامعة باريس (طبع دار الكاتب المصرى بالقاهرة سنة 1948) وكان ضمن القضاة المترجمين قاضى تلمسان محمد بن منصور ابن هدية القرشى وذكر ان مــن جملة مآثره شرح رسالة ابن خميس ، وفى ذلك قال « ٠٠٠ كبير قطره فى عصــره نباهة ووجاهة ، وقوة فى الحق وصرامة ، وكان أثيرا لدى سلطانه ، قلده مع قضائه كتابة سره ، وانزله من خواصه فوق منزلة وزرائه ، فصار يشاوره فى تدبير ملكه ، فقلما كان يجرى شيئا من أمور السلطنة الا عن مشورته ، وبعد استطلاع نظره ، وكان أصيل الرأي ، مصيب العقل ، مذكرا سلطانه بالخير ، معينا عليه ، كاتبا بليغا ينشى الرسائل لماطولة فى المعانى الشاردة ، ذا حظ وافر من علم العربية واللغة والتاريخ ، شرح رسالة محمد بن عمر بن خميس الحجرى استفتح أولها بقوله :

عجبــا لهــا ايــذوق طعــم وصــالهــا
مــن ليــس يــأمل ان يمــر ببــالهــا

وانــا الفقــير الــى تعــلــة ســاعــة
منهــا وتمنــعنــى زكــاة جمــالهــا

الى آخر الرسالة من نظم ونثر ، شرحا حسنا أتى فيه بفنون العلم ، وضروب الادب ، بما دل على براعته ، وكان جميل الاخلاق ، جم المشاركة مفيد المجالسة الخ » اه ٠

ومما لاشك فيه ان هذا الشرح كان معروفا عند مترجمى ابــن خميس الاوائل ، الذين من بينهم لسان الدين ابن الخطيب ، اذ هو من تلامذة ابن هدية القرشى ، ولكن جل مـ اوصلنا من مترجمى ابن خميس لم نجد فيهم من ذكر هذ االشرح ، رغم ذكرهم وترجمتهم لصاحبه ، ومن هؤلاء أحمد المقرى الذى ترجم ابن هدية القرشى ضمــن أساتذة جده محمد المقرى قاضى تلمسان وفاس فى عهده ، ولهذا لا نستغرب ان عــد

شرح ابن هدية فى قائمة الكتب المفقودة ، ولم نجد له أثرا فى المخطوطات التى تزخر بفهارسها التآليف المخصصة لها ، ومن حسن الحظ ان ختم المطاف بنسخة من هذا الشرح باحدى خزائن بيوتات العلم بوادى بجاية ، واظهره صاحبه منذ سنوات قليلة فامكننا الاطلاع عليه والاستفادة منه ، وهذا المخطوط النادر ، رغم نقص بعض الاوراق منه ، ورغم ان مؤلفه صرح بانه ألفه مكرها ومرغما ـ ولذا تعهد باقتصاره على شرح وتحليل الجانب اللغوى فانه شرح مفيد ، أنار لنا الجوانب الغامضة من حياة ابـن خميس ، وهذه فقرات من تقديم ابن هدية فى شرحه بين فيها الظروف التى اقـدم فيها على تأليفه مع منهاجه فيه ، قال « اما بعد فان من ألزمنا الله تعالى للامر طاعته ، وفرض على كل امره مؤتمر له منها استطاعته ، اضفى الله علينا وارف ظله ، واضفى له عوارف فضله ، وطلب طلبته مثله أمر ممتثل ، ثم أمر وأمر ، وأمر الامير حكم محكم وعمل صالح عند أهل العلم معتمل ، ان اتضمن له بتبيين معـانى الالفـاظ اللغوية ، وتعيين ما يعن من اشارات الاغراض التاريخية ، من رسالة الشيخ الاستاذ الاديب أبى عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن محمد بن خميس الحجرى حجرذى رعين الحميرى التى كتب بها الى مشرف مدينة فاس : أى الفضل محمد بن يحيى بن عتيق العبدرى شاكرا له ومثنيا عليه ، وشاكيا له عصابة اساءوا تعصبا بزعمه اليه ، ضمنها منظوما ومنثورا ، وأودعها مثورا ومأثورا ، صعد فى ذلك وصوب ، وخطـأ وصوب ، وعلا وسفل ... الخ » . اهـ

وكان الملك الذى ارغمه على هذا الشرح الملك أبو تاشفين الاول من ملوك بنـى زيان ، وهذا الملك هو الذى بني منارة الجامع الاعظم المالكى بعاصمة الجزائر ، وفى عهده احتل الملك أبو الحسن المرينى مدينة تلمسان بعد حصار طويل ، ورغم هـذا الحصار والقوة التى امكن جمعها طيلـة أيام الحصار ، رفض الملـك أبو تاشفين الاستسلام ، وقاوم الى ان قتل فى المعركة ، كبقية أفراد جيشه ، من هذه الفقـرات افادنا الشارح اسم المخاطب فى الرسالة ، وهو مشرف مدينة فاس : أبو الفضل محمد بن يحيى بن عتيق العبدرى ، الذى ترك بعض من حاول شرح هذه الرسالة فى متاهات الافتراضات والاستنباطات ، والتى بينها وبين الحقيقة بعد شاسع ، فالاستاذ عبـد السلام ابن مزيان عند شرحه لبيت ابن خميس التى قال فيها :

اعـلم أبـا الفضـل بـن يحـيى انـنى
مـن بعـدهـا اجـرى عـلى آسـالهـا

قال « ان أبا الفضل هذا هو ملك من ملوك بنى زيان » وقد استبعد الاستاذ عبد الوهاب ابن منصور فى « المنتخب النفيس » هذا الافتراض ونبه عنه : وقد وقع هو أيضا فى نفس الغلطة عندما قال فى شرحه للبيت الذى قال فيه ابن خميس :

وأنـــل أبـــا البـــركـــات مـــن بـــركـــاتهـــا
وادفـــع محـــآل شكـــوكـــه بمحـــالهـــا

بعـــد ان قـــــال :

خـــذهـــا أبـــا الفضـــل بـــن يحيـــى تحفـــة
جـــاءتـــك لـــم ينســـج عـــلـــى منـــوالهـــا
مـــا جـــال فـــى مضمـــارهـــا شـــعـــر ولا
سمحـــت قـــريحـــة شـــاعـــر بمثـــالهـــا
وأنـــل أبـــا البـــركـــات ...

فظن ان أبا البركات هذا هو « أبو البركات ابـن عيشون البلفيقى تلميذ ابن خميس » والفرق بينهما ان الاستاذ عد الوهاب بن منصور قدم اعتذاره لقرائه ، لافتا انتباههم الى ان تعاليقه مجردا استنباطات وافتراضات ، ما دامت تعوزه المصادر الموثوقة ·

أزاح شرح ابن هدية الغموض الذى اكتنف حيـاة ابن خميس ، وتـــرك بعض مترجميه ينسبه الى السحر والشعوذة ، والبعض الآخر ينسبه الى الزهد والتصوف ، رغم ان ترجمتى لســان الدين ابن الخطيب والعبدرى جليتان فى الاشـادة بقيمتـه ومكانته ، وقد تقدم لنا ما قاله عنه العبدرى ، اما لسان الدين ابن الخطيب فانه ترجمه فى « عائد الصلة » وقال « كان رحمه الله نسيج وحده ، زهدا وانقباضا وأدبا وهمة ، وحسن الشيبة ، جميل الهيئة سليم الصدر ، قليل التصنع ، بعيدا عن الرياء عاملا على السياحة والعزلة ، عارفا بالمعارف القديمة ، مضطلعا بتفاريق النحل ، قائما عـــلى العربية والاصلين ، طبقة الوقت فى الشعر وفحل الاوان فى المطول ، أقدر النـــاس على اجتلاب الغريب الخ » · ظهر من خلال شرح ابن هدية ان ابن خميس كان ينتصر للفلاسفة ويشيد بائمتها ، والفقهاء اذ ذاك وفى مقدمتهم ابن هدية كانوا يحكمون على الفلاسفة بالزندقة والكفر وهذه التهمة التى ألصقت بابن خميس ، هي من الاسباب التى جعلته يعيش فى بلاده منزويا منعزلا مجهولا فى الاوساط العلمية ، مما جعـل العبدرى يقول فى رحلته عنه « وجـده على حـال انزواء وتقلل من الدنيـا » اذ كان

ابن خميس قريب عهد بالامتحان الذى أصابه بمدينة فاس ، حيث نصب له فقهاؤها كمينا ، مثل فيه امام محكمتهم ، فحكموا عليه بالكفر والزندقة ، اذ لما حمى وطيس المحاكمة ، دافع ابن خميس عن آرائه بشجاعة وثبات ، مما ادى محاكموه ان يسجلوه فى دفتر الزنادقة ، وتسجيل المحكوم عليه فى هذا الدفتر ، عبارة عن اباحة هدردمه ، ولم ينج ابن خميس من تنفيذ حكم الاعدام عليه ، الا مغادرته مدينة فاس تحت جناح الظلام كما سنبين ذلك ، وبعد وصوله الى تلمسان وجد الحاكم بامره فيها القاضى ابن هدية القرشى الذى قال النباهى فى ترجمته : « ·· وكان أثيرا لدى سلطانه ، قلده مع قضائه كتابة سره ، وأنزله من خواصه فـوق منزلة وزرائه ، فصـار يشاوره فى تدبير ملكه ، فقلما كان يجـرى شيئـا مـن أمـور السلطنة الا عـن مشورته وبعد استطـلاع نظـره » · اهـ

ولم تكن منزلة ابن هدية ــ الخصم اللدود لابن خميس ــ مكانته السياسية فقط ، بل هو علاوة على ذلك سليل الفاتح الشهير عقبة ابن نافع الفهرى والرأي العام يقدس عقبة وبنيه ، ومن سوء حظ ابن خميس انه كان مطلعا على محاكمته بفاس ، ولنترك لابن هدية القرشى الكلمة حيث قال عند شرحه لبيت ابن خميس فى رسالته :

وأنـل أبـا البـركـات مـن بركـاتها
وادفـع محـال شكـوكـه بمحـالها

قال : « أبا البركات يعنى الشريف أبا البركات محمد بن على الحسنى المعروف ببلده فاس بالشواذكى وكان له بحث فى علم الكلام ، نعم وكان له وبعلم اللسـان بعض الاعتناء والاهتمام ، وبسببه وقعت مخاطبة أبى عبد الله ابن خميس أبا الفضل ابـن عتيق بهذه الرسالة ، اذ كان أبو البركات هذا هو متولى مناظرته حال حلوله بمدينة فاس واجتيازه بها واحسب ذلك ما بين الثمانين والتسعين وستمائة أو قبلها بسنين والله أعلم ، وبمدينة فاس كنت انا قاطنا اذ ذاك مع والدى رحمهما الله تعالى ، لسبب أوجب مفارقة الوطن يطول ذكره ، وكانت المناظرة فى علمى الكلام واللسان ، انقطع فيها أبو عبد الله ابن خميس حينئذ ، انقطاع من عزه الدليل واعوزه البرهان ، فرسمه الشريف أبو البركات عند ذلك فى ديوان الضلال والكفر ، ووسمه مع ما وسمه الله به من التفلسف بانتحال الشعر ، ولذلك ما أشار ابن خميس اليه فى النظم من هذه الـرسـالـة والنثـر » ·

اما راي الشارح ابن هدية فى الفلسفة ومعتنقى مذاهبها فقد اظهره عند شرحه لقول ابن خميس : « وجاجأ بها من قدماء الحكماء كل أوحدى الاحوذية فباتت تحب اليه وتوضع الخ » . فقال : « والاشارة هنا بالحكماء القدماء الى مثل من تكرر من متقدمى الفلاسفة الرؤساء **لعنهم الله ولعن ذا الاهتداء بهديهم والاقتداء** » . ثم عقد ابن هدية فصلا بسط فيه القول عن الفلاسفة الاسلاميين وغيرهم عند شـرحه لقول ابن خميس فى رسالة : « وتحت هذه الاستار مخدرات استـرار اضربها الاسـرار ، وطالما تكر معارفها الانكار ، ونقلت مـن صدورا ولائك الصدور ، الى بطـون هذه الاوراق ، فى ظهور رقوق دفاتر فلسفيات معانى علومهم الرقاق » شرح ابن هدية هذه الفقرة بقوله : « والفلسفيات منسوبة الى الفلسفة وقال ابن سيده الفلسفة الحكمة ، وهو الفيلسوف وقد تفلسف ، والفلسفة عند أهل السنة وكافة الاشعرية عبارة عـن الزندقة البحتة والضلالة المحضة والكفر الواضح الناشى عن مطلق الخلاف الواضح ، وعلومها تنقسم الى الغرض المطلوب منها ستة أقسام : رياضية ومنطقية وطبيعية ، والاهية وسياسية وخلقية بينها الامام أبو حامد رحمه الله فى بعض تصانيفه وبين آفاتها فاغنى ذلك عن تبيينها هنا اذ فيه خروج عن الغرض المشترط ، وكذلك ينقسم اصناف اربابها على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم وتشعب طرقهم ثـلاثة أقسـام : الدهريون والطبيعيون والالاهيون وكلهم زنادقة ، كفار ، لعائن الله تترى عليهم » .

وبعد ان بين ابن هدية المنتسبين لهذه الاقسام الثلاثة ، ورد بعضهم على بعض ، ختم فصله بقوله : « فوجب تكفيرهم وتكفير شعثهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابى وغيرهما من المهتدين بهديهم المقتدين برأيهم ، عليهم لعنة الله اجمعين » اهـ هذه فقرات مختصرة نقلناها من شرح ابن هدية القرشى للاستدلال بها على رأيه فى الفلاسفة ومذاهبهم ، نقتصر عليها ، ثم ننتقل الى رواية ابن هدية عن محاكمة ابن خميس فى مدينة فاس،وقد افادنا عن هذا النوع من المحاكم التى سيق اليها ابن خميس، وقد كان لروايته وزنها ، حيث انه كان ساكنا بمدينة فاس وقد أورد فى روايته مـا يثبت ان ابن خميس جادل محاكميه حتى لم يبق منهم الا رئيس الجلسة أبو البركات كان ابن هدية علاوة على رأيه فى الفلسفة والفلاسفة الذين يحكم عليهم جزافا بالكفر والزندقة ، يحتقر ابن خميس ، ويهينه ، ومن ذلك رده عليه عند شرحه لبيته الذى قال فيه

واذا انتـسبـت فـانـنـى مـن دوحـة
تـتقـيل الانـسـاب فـرد ضـلالهـا

قال ابن هدية فى شرحه : « .. وهذا غلو مفرط وكذب مورط ، وكذا لعمرى كل ما تقدم من قوله جرا هذا المجرى » الخ ... الى ان قال عند شرحه للقسم النثرى من الرسالة « ما جدا يملأ الدلو الى عقد الكرب » قال « ومراد ابن خميس بهذا الكلام ، الفضل ابن عباس بن عتبة ابن أبى لهب حيث قال : « من يساجلنى يساجل ما جدا يملأ الدلو الى عقد الكرب » .

ثم استرسل ابن هدية فى حديثه فقال « فانت ترى ما فى كلام ابن خميس هذا من القحة والجراة على معاطاة الرفعة التى ناطته بمناط الخمول والضعة ، على انه لم يقف هنا ولا جعله حده ، بل اضرب عنه وقال بعده لو لو حظت بقبائها الحجرى رحلها ، وساجلت بوفاء جدها ذى رعين الا استوفت سجلها » فأقول :

ليت شعرى بم يهيمن ، وبحقوق من اعتصم ، حين صرح بخبث خلقه ، ونطق بسجية خرقه ، فلقد أمر أمره ، وطال ، وعرض فخره ، فواعجبا كيف ركب ذلك اللكع الهلباجة ، فى تلك الاسالب هجاجه ، ماشيا فيها رويدا آمنا من ان يصادف فى مضلات سباسبها كيدا ، مع ما يعرف من انه فى معاناة معانى معارف الزندقة قطع السن ، وان أديمه فى هجير الهجر استشن ، انا لله عز وجل الوازع ، وقل الجازع ، على ان فى ما تقدم من السقط ، ما يعد من هذا النمط ، اذ كل ما أسس من رسالته وبنى ، فانما هذا المعنى ان تأملته عنى ، اللهم انه خبط خبط عشواء ، اذ ركب عمياء ، ولو كان له بصر يؤديه ، وبصيرة تهديه ، لما ابدى مثل هذا البيت ، الذى أداه وافضى به الى ألمقت ... الى ان قال مخاطبا ابن خميس .

« واما الفقه الشرعى فمعلوم انك منه صفر الراحة ، برىء الساحة ، لم تزل قاصرا على اجتناب اسبابه ، قاصدا لاجتناب اربابه ، معاداة له ، ومناواة لمن حمله ،

فلست منهم لدى خبر ولا خبر
ولست منه لدى ورد ولا صدر

ولولا ان الاليق ايثار الاعراض من استتار مقاصدك السيئة والاعراض ، لاومأت من ذلك الى ما يوجعك منه عض الثقاف ، ويرميك بثالثة الاثافى ، فانك من تناولك هذا السجال ، وتجاولك فى ذلك المجال ، بين جهل فاضح أو كفر واضح ، فاختر وما فيهما حظ لمختار الخ » اه .

تكتفى بهذا القدر من بيان بعض الجوانب المجهولة من صفحات تاريخ حياة عبقرى عاش فى بلاده مدة طويلة منزويا خائفا يترقب مرور الاخطار التى كانت تهدده اثر

اتهام خصومه اياه بالكفر والزندقة والحكم عليه بالاعدام ، كان ابن خميس من قادة الفكر المتازين بالشجاعة الادبية وقد ضرب لنا أروع مثل لذلك حيث دافع عن رأيه اثناء محاكمته بمدينة فاس وافحم خصومه حيث توارى معظمهم ولم يبق فى الميدان الا رئيس المحكمة ـ باعتراف خصمه اللدود ابن هدية ـ وهكذا نرى ابن خميس الذى عاش مدة فى ابتداء حياته موظفا بقصور ملوك بنى زيان ككاتب فى ديوان الانشاء وكان فى امكانه ان يرقى بسهولة الى اعلى المناصب ، ابت همته الا ان يختار حياة التقشف والزهد بدلا من حياة القصور التى ضاق بها ذرعا ، وحالت بينه وبين ما كان يصبو اليه من حرية الفكر ولم يبالغ معاصره عبد المهيمن الحضرمى الذى صور حياة القصر بقوله :

ابت همتى ان يرانى امرو
مدى الدهر يوما له ذا خضوع

وما ذاك الا لانى اتقيت
بعز القناعة ذل الخضوع

اختار ابن خميس عيشة الزهد والتقشف والعزلة بتلمسان ، الى ان واتته الظروف فغادرها تحت جناح الظلام ثم ختم به المطاف بغرناطة ولم تنسه حياة البذخ والترف التى لاقاها بغرناطة تلمسان ، التى كان كلما ذكرها الا وبكاها فى قصائده التى أودعها نبضات قلبه وخلجات فؤاده وقد استفاد التاريخ الثقافى التلمسانى من هذه القصائد ، قصيدة ضمنها معالم تلمسان فريدة فى نوعها ٠

هذه هي الخطوط العريضة من ترجمة حياة ابن خميس التى وصلتنا ، ولا شك ان ما تبقى منها ـ وهو فى حكم المفقود ـ مثل تراجم ابن خاتمة الاندلسى صاحب كتاب « مزية المرية ، على غيرها من البلاد الاندلسية » وما كتبه عنه مواطنه أبو عبد الله محمد الحضرمى صاحب ثلاثيات البخارى الذى جمع ديوان شعره المسمى « الدر النفيس ، فى شعر ابن خميس » وكلاهما اعرف الناس به ، اذ عاصراه ورافقاه فى مدينة المرية ، كان أكثر الباحثين فى تاريخ الادب العربى وبالخصوص، المهتمين بدراسة ابن خميس ، يتطلعون الى هذين الاثرين ، وقد اشيع بان « الدر النفيس فى شعر ابن خميس » اكتشف وقد هيأه مكتشفه للطبع ، الا انها مجرد اشاعة ، والذى اكتشف حقيقة من آثار ابن خميس رسالة ثانية ، عزز بها رسالته الاولى ـ موضوع حديثنا ـ وبقيت هذه الرسالة مجهولة تماما ، الى ان اكتشفت منذ سنوات قليلة ٠

وهي بخط ابن خميس ، اذ كتبها قبل وفاته بست وعشرين سنة ، فتاريخ ارسالها من تلمسان كان سنة 682 هـ ارسل ابن خميس هذه الرسالة فى وقت واحد مع رسالتـــه الاولى التى ارسلها الى مشرف مدينة فاس : أبو الفضل محمد بن يحيى بن عتيـــق العبدرى والثانية (القريبة العهد بالاكتشاف) ارسلها الى قاضى مدينة فاس أبـى غالب المغيلى ، ويظهر انها بقيت فى خزانة أبى غالب المغيلى حيث كتب ولده فى ختامها « ان هذه الرسالة ارسلها أبو عبد الله ابن خميس من تلمسان الى والدى سنة 682 هـ بعـد رجـوعه مــن فـــاس » .

والغالب ان قاضى فاس ـ الذى كان من اصدقاء ابن خميس ـ احتفظ بها خشية ان تجر له التهمة ، والرسالة الثانية فى نفس موضوع الاولى ، واهم ما فيها الاشادة بالفلسفة واساطينها الذين كان يراهم المثل العليا لحرية الفكر ، وهي كسابقتها فى حاجة الى دراسة معمقة ، اذ الرسالة الاولى كما رأينا ، اقتصر فيها شارحها على الاهتمام بالناحية اللغوية ، وان فلتت منه استطرادات ، فهي لا تجاوز الهجوم على صاحبها ، ومحاولة نقض آرائه وتكفيره الخ .

ولهذا فهي فيحاجة الى دراسة فنية ، ولا يفوتنا فى هذا المقال ان نختمه بما ختم به ابن خميس رسالتيه الاولى والثانية صور فى ختامهما انطباعاته عن فقهاء فـاس الذين نصبوا له كمينا وحكموا عليه بما هو معروف قال : « اقسم أبو الفضل بمـاله على أبى البركات من الفضل ، ذلك العراقى الاروم ، لا هذا الفاسى الجرثومة . وان يك ذاك اسرائيلى الاصل ، وهذا اسماعيلى الجنس ، ان موطئ قدم أبى غالبنا المذكور من فاسه الغراء ، لارفع وأسنى من مقعد رقوطيهم المشهور من أغرناطة الحمراء ، ومن متبوء أبى اميتهم المرحوم من جنة جزيرة الخضراء ، فبما لكت أبـا الفضل من هــذه العجرفة والوك ، ارايت فى عمرك مثل هذا الصعلوك ، لا والله ما على ظهر هذه الغبراء ، من يتظاهر بمثل هذه المعرفة فى بنى غبراء ، فأي شيء هذا المنزع ايش ، لا حال لنا معك ولا عيش ، من يصحبك على هذا الطيش ، ما هذا الخبل ، اخمار بك ام ثمل ، ارجع الى ما كنت بصدده . وقيت الزلل ، خذ فى الجد فما يليق بك الهزل ، رق غزلك فحك لنا منه ارق غزل ، ماذا أقول واى عقل يطابقنى على هذا المعقـول ، افحمتنى والله عن مكالمتكم هذه المحن ، ومنعنى من طلب مسالمتكم ما لكم على فـى دنياكم هذه من الاحن ، ان تكلمت كلمت ، وان استعجمت عجمت ، اما لهذه العـلة ءاس ، اما لهذه الغيلة مواس ، ما حيلتى فى طبع بلدكم الجاس اما يلين لضعفى قلب

زمانكم القاس ، ما لهذه الدمــن ، يا بنى خضروات الدمــن ، اظهرتم المجن · فقلب لكم ظهر المجن ، ان مربكم الولى حمقتموه فان زجركم العالم فجرتم عليه ففسقتموه ، واذا نجم فيكم الحكيم غصصتم به فكفرتموه ، وزندقتموه ، كونوا فوضى فمالكــم اليوم من سراة ، واذهبوا من مراعيكم المستوبلة حيث ما شئتم فقد اهملكم الرعــاة ، ضيعتم السنــن والشرائع ، واظهرتم فى بدعكم العجائب والبدائع ، نفقتم النفــاق ، وأقمتم سوق الفسوق على ساق ، استصغرتم الكبائر ، وأبحتم الصغائر ، اين غنيكم الشاكر ، يتفقد فقيركم الصابر ، اين عالمكم الماهر ، يرشد متعلمكم الجائر ، مـــات العلم بموت العلماء ، وحكم الجهل بقطع دابر الحكماء ، جدد لنا شريعتك يــا أفضل الشارعين ، قم فينا بموعظتك يا أفصح التابعين ، لا والله ما يوقظكم من هذا الوسن ، وعظ الحسن ولا ينقذكم من فتن هذا الزمن الا سيف صاحبه ابى الحسن والسلام » اهـ ·

منشـــورات

وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينيـة



الاســـلام و التاريخيــة و التقـــدم (*)

محمــد أركــون
استاذ تاريخ الفكر الاسلامى
بجامعة السوربون الجديدة
(فرنسا)



« اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الاسلام دينـا » (قرآن كريم المائدة 3)

« ان الدين عند الله الاسلام » (آل عمران 19) ٠

« ان المعرفة التاريخية سواء أكانت ظرفاً تاريخيا ، أم وضعية بشرية ، معرفة لا تجهل ولا يمكنها أن تجهل أيا من الحدين ٠ لان انسان اليوم مضطر الى ان يتساءل عن مغـزى الثورة التى يجتازها ، وعـن المعنى الذى يقصده لوجوده ـ من وراء العلم والآلات » ٠

(ر ـ آرون ، ابعاد الوعى التاريخى ص 146)

هذه الشواهد الثلاثة تحدد بدقة ميدان بحثنا ٠ فنحن ، من جهة ، لنا دين يدعى الاسلام ، يجلى فى صفة الدين الحقيقى لانه آخر ما انزل وأوحى به ، أوحى به الله الى كافة عباده ومن جهة أخرى ، لنا التاريخ الذى صنعه العمل البشرى وعجل بـه « هيجان الحياة » الى درجة أن انسان اليوم يعيد من جديد ـ كما كان الشـأن ابان العهد اليونانى القديم ـ تجربة المأساة ٠

ولنبادر الى القول بأن هذه المجابهة وعلى الاقل فى صورتها هذه الملحة ، والمباشرة ، والنزاعية ـ هي مجابهة خارجة عن الفكر الاسلامى الكلاسيكى • وانما تعيشها المجتمعات الاسلامية بالمحسوس منذ نهاية القرن التاسع عشر ، وتحياها بشدة أكثر منذ الخمسينيات • غير أن الفكر الاسلامى الحديث لم يضع بعد الجدلية القديمة القائمة بين الوحى والحقيقة والتاريخ موضع **اشكال** ضمن منظور فلسفى يتسم بالعزم والاقدام •

لقد أثرت من ناحيتى ، هذه المشكلة فى مقال منهجى حول نتاج الغزالى (I) • لكن بدا لي أنه لكي يحلل المرء ، على الوجه الصحيح ، وضعية الاسلام الراهن أمام العصرانية ، فلابد من أن يمتد البحث والتحقيق لا الى الفكر الاسلامى الكلاسيكى فحسب ، بل الى القرآن نفسه أيضا • ان المهمة مريعة لاسباب معروفة جد المعرفة • الا أننا سنرى كيف أن هذه المهمة لا مفر منها اذا ما أردنا أن نعالج على الوجه الصحيح ، مكانة التاريخية المعترف بها فى الاسلام •

وسنبدأ بالبحث عن اشكالية تأخذ بعين الاعتبار الوضع الخاص بالاسلام ، وكل الصعوبات التى سبق أن أثارها الفكر الغربى ، ثم نضع بعض المعالم لتفكير **راهن** فى الاسلام والتاريخية •

1) البحث عن اشكالية

حين نتحدث عن الاشكالية ، لا نريد أبدا أن ننقاد الى « مودة » ذهنية ، كلا ، بل كل ما فى الامر هو أن نسد ثغرة فتحها تطلع ملايين المسلمين المتعطشين الى **فهم** وضعيتهم فى العالم الراهن الممزق بتناقضات يؤدون تجاوزها ولو عن طريق تفسير تطمئن اليه الخواطر • بيد أن الاشكالية المقصودة لا يمكن أن يكون لها فى ذهننا الا قيمة كشفية : اننا ندرك خطورة المرحلة التاريخية التى يتصدى لها الفكر الاسلامى مع ضرورة أن يدمج فى مقولاته فكرة التاريخية • وسيقول التماميون والعقائديون الذين يسيطرون على قطاعات واسعة من قطاعات الرأي العام الاسلامى الحالى ، أن عملية التكامل هذه قد سبق اليها القرآن ، والمأثور من سنة الرسول ••• وابن خلدون ؟ وسنبين كيف أن هذا الموقف الذى ما يزال شائعا ينطوى بالضبط على رفض **تصور** التاريخية تصورا متقيدا بالاوضاع والنتائج •

وانما تقاس قيمة أية فكرة وقوتها بالمفهومات التى تخلقها أو التى تعيد قولبة محتواها أو مداها أو استعمالها • وهكذا فسنجتهد لجعل مفهومات الاسلام

والتاريخية والتقدم مفهومات عملية فى بحثنا هذا ٠ وبعد ذلك سنتساءل عن مـــدى ملاءمة المناهج المستعملة فى مختلف العلوم ٠

1ـ 1) نقــد المفهـومـات

لقد امتد استعمال كلمة **اســـلام** بالتدرج منذ الاستعمال الوارد فى القرآن الى ميادين جد مختلفة ، ولا يكفى القول بأن الامر يتعلق بدين معروف تمام المعرفة بعلاماته المميزة ، أي « شعائر الاسلام » ، أو أن دين الاسلام ديــن جاء به محمد (2) ٠ وفى بحثنا هذا ، لابد من اعادة التفكير فى مفهوم الدين نفسه على ضوء مــا قد اضافــه العلــم المعاصر من المعلومات ٠

هناك تعريف **اسلامي** للاسلام يجب أن يتخذ أساسا لاى تعريف **اشكالى** أي موجه نحو تساؤلات جديدة عن معنى العنصر الدينى ووظيفته استنادا الى ما قد تمثل فى الاســـــلام ٠

ان الخطوط البارزة للتعريف الاسلامى قد أعاد التذكير بها مؤخرا «ل٠ غاردى» فى **موسوعة الاسلام** ٠ فقد جاء فيها أن الصيغة المعجمية **اسلام** وردت ثمانى مـــرات فقط فى القرآن بمعنى اسلام النفس الى الله ٠ وهذا الاستسلام الى الله يستدعــى استبطان « نداء » اللـــه (آيــة 125 من سورة الانعام ، وآيـــة 7 من سورة الصف) والشعور بدين نحو الرحمن الرحيم (الآية 19 من سورة آل عمران ، و3 من المائدة) ، ثم الايمان المتميز عن الاسلام فى الآية 74 من سورة التوبة والآية 14 من سورة الحجرات) ومن اللائق أن نضيف بأن هذا الاستعمال قد يتضمن فى الاصل أيضا مفهوم تحدى الموت والاستهانة به ، والتضحية بالنفس فى الجهاد فى سبيل الله ورسوله (3) ٠

ومهما يكن من هذا الامر ، فمن الواضح أن القرآن يؤكد أكثر ما يؤكد على ضرورة الايمان ، وعلى كل الاعمال المعبرة عن هذا الايمان ٠ **فالحديث** والفكر الكلاسيكى كله يثبتان هذه الصلة بين **الاسلام والايمان والدين والشريعة والاخلاق** ، ونحن نذكر بأن الاسلام قد فرض نفسه منذ العهد المدنى فى صفة ديـــن قائم على انتصار سياسى ، فهو اذن انتصار تاريخى للغاية ٠ وهذا يفسر التداخل الموجود فى الســـور المدنية لمطالب دنيوية (سلطات وجودية) ولنماذج وجودية ترمي طرائق معقوليتنا الراهنة الى التمييز فيما بينها ٠ فالتفكير متجه الى التعارضات ذات المدى الايديولوجى ، بين التاريخي والروحى ، بين الدنيوي والمقدس ، بين اللائكي والديني ٠٠٠٠

علــى أســـاس هــذا الالتبـــاس بيـــن الاوضـــــاع الوجـــودية ومستـــويـات الدلالة،قامت فكرة « دار الاسلام » الراسخة فى مقابل فكـرة « دار الكفر » أو « دار الحرب » فهذا التقسيم « للمعمورة » ـ كما يقول المؤلفون الكلاسيكيون ـ يقوم هــو ذاته على النواة الميتافيزيقية للاسلام • وقد جمعت فى مكان آخر[5] المقدمات التى تؤلف هذه النواة والتى تتحكم ، منذ عام 632 ، على طريقة الادراك والمعقولية الاســلامية الخاصة • فكل آية قرآنية ، وكل حديث محفوظ ، مكرر ، مشروح ، ذى صلة مـــع الوضعيات الوجودية الاكثر تنوعا،قد ساهمت أو ساهم فى تكون وبقاء ما أسميــه البنية المعرفية (Epistémè = إبيستمه) للاسلام ، والاسلام المثالي المنبثق عن ذلك هو الدين الحق الذى ينسخ كل ما عداه من الاديان والذى لا يمكن أن ينسخ هو • فهــو اذن متعال مستمر عبر التاريخ • نستلمح ما يترتب على هذا من الصعوبات بين اسلام كهذا وبين التاريخية •

ان ادخال البعد التاريخى ليحملنا على أن نميز بين الاسلام المثالى وبين اســلام تاريخى متكون هو ذاته من تجاور وتعاقب زمنى لاسلامات سوسيولوجية • وكــل الابحاث التى أجريت فى القـرن التاســع عشـر والتى تضخمت خاصــة بالتبحـر الاستشراقى ، تسمح بتأكيد وجود هذين النمطين من الاسلام • فالمشكلة اذن هي أن نبين كيف تتم وأين تقع الانفصالات والوصائل مع الاسلام المثالى • وسنرى كيف أن المهمة غير ميسورة • اذ ينبغى أن يتــوفر لدينا فى الواقع مــا يعوزنا مــن المعطيات لتمييز : (1) الدين القائم في الحياة اليومية دون ان يفهم فهما ملائما (2) الدين غير القائم وغير المفهوم فهما ملائما • (3) الدين غير القائم ولكنه أخضع للتحليل «العلمى»• (4) الدين القائم والمتجه به نحو وصف علمى وتفســير مقبولـــين •

وستتضح هذه البيانات اتضاحا أولا ، بتحليل مفهوم التاريخية • جاء فى « لاروس الكبير للغة الفرنسية » ان الكلمة قد تكون ظهرت للمرة الاولى فى المجلــة النقديــة الصادرة فى 6 أبريل 1872 (صفحة 209) • أما معجم « روبرت » فلم يقيد الكلمة • ذلك انها فى الواقع ، تصييغ عرفانى استعمله الفلاسفة الوجوديون بالخصوص للتحدث عما للانسان من ميزة فى انتاج سلسلة متلاحقة من الاحداث ، والنظـــم والمنتوجات الثقافية التى يتكون من مجموعها مصير البشرية • وبهذا المعنى يكون المفهوم صالحا للفكر فى التغير كأنه مقولة وجودية مرتبطة بمطالب الوجود الاول والعرفان والتقييم والتملك • وهنـــا برزت المشكلات الفلسفية الاشــد خطورة مثل مشكلة التاريخية ، والحقيقة المطلقة والعقل الذى « يعقلها » كما يقول القرآن (6) ويعبر عنها •

وقد استعمل « أ ــ تورين A. Touraine » مفهوم التاريخية استعمالا جديدا فى بحث له صدر أخيرا ليقترح نظرية سوسيولوجية تفسح مجالا واسعا للبعد التاريخى للمجتمعات ٠ وقد عرفت التاريخية بأنها مقدرة كل مجتمع على « انتاج مجاله الاجتماعى والثقافى الخاص به ، ومحيطه التاريخى الذاتى (7) ٠ فما أدعوه التاريخية اذن هو الطبيعة الخاصة للانظمة الاجتماعية التى تملك المقدرة ــ من وراء تكاثرها المنسق مع العوارض التى تغيرها ، ومن وراء امكانياتها للتعلم والتكيف ــ على التأثير فى نفسها بواسطة جملة توجيهات ثقافية واجتماعية ٠٠٠ فبدلا من وضع مجتمع ما فى التاريخ توضع التاريخية فى صميم المجتمع كمبدأ منظم لمجال العلاقات والممارسات » (8) ٠

وما نحتفظ به من هذا التعريف بالخصوص هو امكانية تجاوز التناقض الباطل بين البنية والتاريخ ، والربط بين التحليل السوسيولوجى والمنظور التاريخى ٠

وينبغى أن نختبر القيمة العملية لهذا الاسهام المنهجى بأن نفحص كيف أن الاسلام المثالى يتدخل ، على سبيل المعرفة النموذجية ، لبعث الحركة فى تاريخية المجتمعات الاسلامية أو فى تعطيل سيرها ، وأيضا كيف أن المكونات الاخرى للتاريخية (النماذج الثقافية المحلية ، بنى الانتاج والمبادلة ، البنى الاجتماعية والسياسية ٠٠٠ الخ) ٠ تكشف القناع عن الوظيفة الايديولوجية وبالتالى عن المظاهر أو الجوانب العرضية للاسلام المثالى ٠

هناك معنى للتاريخية قد يبدو خاصا « بالمؤرخين المحترفين » وهو سيمة ما هو تاريخى أي غير خيالى ، ثابت بواسطة قواعد النقد التاريخى ٠ وهذا التعريف العلمى فى ظاهره ينطوى،فى الواقع،على مخاطر كبيرة يكشفها تاريخ المؤرخين بالذات ٠ ان التهمة الموجهة الى التاريخ الذى يكتب ويدون تهمة هي من الشيوع والذيوع ما يجعلنا لا نرى ضرورة لاثارتها هنا من جديد ٠ بيد أنه لا يمكننا أن نتملص من مشكلة **التاريخانية** هذه التى أعاد الاعتبار اليها ببراعة وحماسة « ع ــ العروى » (9) فى منظور فكر عربى نقدى ٠

ان التاريخانية مفهوم من تلك المفهومات التى تثير مناقشات لا نهاية لها الى حد أصبحت معه غير قابلة للاستعمال فمعظم التعريفات المقترحة لها تعريفات ايديولوجية حتى حين يجتهد أصحابها فى التمسك بالتميز الصورى من أجل التحليل ٠ وبما أن التاريخ ميدان لتنافس الميول والتطلعات البشرية ، فليس مما يبعث على الاندهاش الا نستطيع فك رموزه بواسطة تعريفات صورية لا تقود الى تعريفات حقيقية ٠ وبعبارة

أخرى ، فليس من الممكن الابقاء على أي فصل جذرى بين الصعيد النقدى ، والصعيد الانطولوجى . والملاحظة الاساسية ذاتها تنطبق كذلك على التاريخية التى تولد عنها اما تفخيم وجودى لا يطاق ، واما اثبات تقنى **للوقائــع** .

ان **التاريخانية** لتقر بمسلمات فلسفية أو ايديولوجية تتسرب خلسة الى مفهـوم التاريخية حتى ولو تمسك المؤرخ بمهمته الخاصة المتمثلة فى تحليل التغير . وهكذا أمكن التميز بين **تاريخانية** ميتافيزيقية تعارض **تاريخانية** وضعية (موسومة بالعلمية) **وتاريخانية** وطنيــة ، شديدة الحيوية ضمــن الايديولوجيات الحــديثة ، **وتاريخانية** جمالية (١٠) . وتجرى ، فى كل الحالات ، محاولة تبرير قيم دينية ، أخلاقية وسياسية بل وحتى ذهنية بمعالجة « التاريخ » فى اتجاه نمو خطى متصل اما تقدما تطوريا من أصل ابتدائى (غير كامل) نحو غاية أرضية أكمل على وجه الدوام (**الوضعية**) ، واما تقدما تضمينى انطلاقا من أصل متعال نحو مستقبل أخروى (**اللاهوتات التوحيدية**) .

ويبدو من الضرورى اذن أن نوضح المصطلح (١١) بالسعي عن طـريق مفهـوم التاريخية الى دمج كل النقدات والمطالب التى بسطها « ع ـ العروى » تحت اســم التاريـخانية . فمن وجهة علم اللسنيات نجد أن لا حقة «إنية » تحيل الى صفة واقــع جوهرى بينما لابد من أن تحبسنا لا حقة « **انية** » ضمن مذهب أقامه العقل . فالتاريخية تسمح لنا اذن بالبقاء فى صعيد التساؤل ، فى حين توهــم التاريخانية بوجود معنى معــروف للتــاريخ .

فمن وجهة نظر الفكر الاسلامى ، لا يغيبن عنا أن الاختيار الذى سلكناه الا يكن ينطوى على خروج عن نظامه فى المعتقدات ، فانه ينطوى على الاقل ، على ابتـداع مشبوه . ولنبادر الى التوضيح اذن بأن ما نهدف اليه بالذات هو العمل **كمؤرخ** على ابراز أهمية التاريخية فى الاسلام التاريخى ، ثم السعى **كفيلسوف** الى اجلاء الحجج المتعارضة الناشئة عــن مجابهة ما بين مسلمات الاســلام الميتافيزيقى ، والمعطيات الوضعيــة للتــاريخ .

ولابــد لنــا قبــل الانتقــال الى صميــم الموضــوع مــن اشــارة ســريعة الى مفهــوم التقــدم ، فانــه مرتبط بالتاريخانية الســائدة التى صــاحبت فى الغـــرب نجاحات الحضارة المادية منذ القرن الثامن عشر . وقد ألح الفلاسفة والاخلاقيــون الدينيون أو اللائكيون دائما على اخطار انفصام هائل بين التقدم التقنى والتقــدم الروحى للانسان . ومن المعروف أن الفكر الاصلاحى الاسلامى طالما استغـــل هذا الموضوع من أجل استرجاع الثقة فى الوحي القرآنى ، والسخرية من التفوق « المادى »

للغرب · وهذا يعنى أن الفكر الدينى أو الفلسفى وجد لذته فى الترديدات الورعة او فى التأملات المثالية حيث كان ينبغى له ـ على العكس من ذلك ـ ان يكشف ـ كما فعل ماركس ونجح فيه ـ كل العلاقات الضمنية الانسانية للتقنية · وانما بدأ فى الماضى القريب ، تجاوز المقاومات أو حالات الرفض التى لقيها الفكر الماركسى من جانب الغرب ، والانحرافات التى عرفها من الجانب الشيوعى · وذلك فى جو التأزم الحضارى الذى انغمس فيه العالم منذ بضع سنوات · وقد يحفظ لنا التاريخ سنة 1973 كما لو كانت سنة فاصلة فى هذا الصدد · فأزمة الطاقة ، فى الواقع ، قد حولت النقاش الاكاديمى حول التقدم الى اكتشاف تجريبى ويومى من قبل أكثر الناس تواضعا لهشاشة هذه الحضارة التى كانت ـ الى عهد قريب جدا ـ مسيطرة فى عجب وكبرياء على العالم اجمع ·

فلقد فعل نقص البترول ما لم تفعله كل الحروب السابقة ، وكل المواعظ والمذاهب الفلسفية لبعث التقدم بوصفه مشكلا مركزيا صميما للانسان وللنوع البشرى فى كل الضمائر المعاصرة (12) ·

فماذا يملك الفكر الاسلامى من وسائل ذاتية لتحمل المتاعب الناشئة عن هذه الظروف ، ولتجاوزها على الخصوص ؟ ذلك بالنسبة الينا ، هو السؤال الجوهرى الذى ينبغى الاحتراس من اخفائه بتبنى المواقع الدفاعية الشائعة ، والمباحث التى تحلو للنزعة الاخلاقية ، والتناقضات المجردة للميتافيزيقيا الكلاسيكية ·

1 ـ 2 مناهج تقديم للموضوع :

تثير العلوم الانسانية منازعات داخل الفكر الغربى ذاته ، وتثير من الجانب الاسلامى ، اما افتتانا مفرطا لدى الطلاب الشبان ، أو على العكس من ذلك ، شبهة مطلقة لدى أوساط المحافظين · وعلى ذلك ، يجد المفكر الاسلامى لزاما عليه أن يكافح على جبهتين اثنتين حتى يشق طريقا أمامه يقوده الى فكر متحرر من كل تبعية غير مشروطة ، وقابل للتصديق · وفى مواجهة العلوم الانسانية ، يجب أن نميز على الدوام ، بين الاسهامات الايجابية ، والتعاليم المحررة ، من التفسيرات المستنقصة ، وفى هذا الاتجاه وضع السيد « ميسلان M. Meslin » منذ ايام قليلة ، موازنة متوازنة للغاية تسمح بالتطلع الى « علم جديد للديانات » ثم ان « ج· لوغولف J. de Goff » ، و « ب· نورا P. Nora » فى كتابة التاريخ ، و « لوروا لا دورى E. Le Roy Ladurie » فى (**أرض المؤرخ**) قد بينوا مدى سعة فضوليات المؤرخ وميله الى استعمال جملة طرائق حتى

لا يكتب تاريخا منفجرا · فهذه الاعمال وكثير من أمثالها تهـــم ، بالدرجة الاولى ، البحث الاسلامولوجى · وهي أعمال يستشعر بفضلها الباحث بالتخلف الحزن · فيما يخص الدراسات الاسلامية · ان هذه الملاحظة لتقودنا الى صميم موضوعنا ؛ ذلك ان ممارسة العلوم الانسانية مرتبطة بالتقدم والتاريخية الخاصين بالمجتمعات الغربية · والمشكلة اذن هي معرفة الى أي حد يكون من المشروع نقل اشكالية هذه المجتمعات الخاصة بها ونتائجها لاظهار بعد معاش ، ولكن غير ممفهم بعد ، فى الوعي الاسلامى · فالتحدث عن التاريخية اليوم بصورة منطقية فى الوسط الاسلامى أمر ضرورى مـن الوجهة الذاتية (وجهة نظر الباحث) ، ولكنه من الوجهة الموضوعية،أمر خطير ان لم يكن مستحيلا · ان النقد التاريخى المسلط على القرآن والحديث والفقه ، ومن قبـل على الشعر الجاهلى أو على الخلافة ، كان ولا يزال يثير ردود فعل عنيفة لدى الهيئة الاجتماعية التى تشعرَ بأنها مهددة فى حقائقها ، وفى قيمها المحورية · فللعلم الوضعى ـ كما هو الشأن فى الغرب ـ فعل المذوب المحلل فى وقت تجد فيه المجتمعات الوطنية نفسها أحوج ما تكون الى تجميع طاقاتها ، وتدعيم وحدتها من أجل الصمود فى وجه الاعتداءات الخارجية ، والتغلب على التوترات الداخلية المتزايدة ·

ان الاطارات الاجتماعية والثقافية للمعرفة داخل المجتمعات الاسلامية المعاصرة لتتطلب ثلاثة أنماط من الكلام : 1) كلام أصولى أو تأسيسى ، وهو امتداد أمين وفعال ـ فى قليل أو كثير ـ للكلام السابق المعروف فى أصول الدين أو فى اللاهوت · 2) كلام ايديولوجى رسمى يبدو وكأنه يستوحى « قيمه » من الكلام السابق بينما هو الذى يغير شروط ممارسة اللغة الدينية بادخال عناصر متفرقة من التاريخية العصرية · 3) كلام شبيه بالعملى يقوم ـ على درجات مختلفة ـ بتنضيد بديهيات النوع الاول ومسلمات النوع الثانى ، ونبذا من العلوم الاسلامية الكلاسيكية و/أو من العلوم الغربية العصرية وهذا لا يعنى انه ليس هناك جهود واضحة تبذل فى اتجاه معرفة وضعية نقدية ، لكن حينما يقف البحث بأي باحث عند الموضوعات المقدسة التى لا يجوز الخوض فيها نراه يعدل عن بحثه أو يتبين المواقع العامة لايديولوجية العراك والجدال (13) ·

وما العمل أمام هذه المعطيات البنيوية التى تحدد التاريخية الراهنة للمجتمعات الاسلامية ؟ اننا سنرفض حتما مناهج الاستراتيجية التسترية ـ **تقية** الخوارج والشيعة الاسماعيلية ـ ومناهج الوفاقية السهلة ، والخليط الخادع للمفارقة التاريخية الذى يقذف فى المجال الذهنى للاسلام الكلاسيكى بمكونات من التاريخية العصرية ، وطرائق

العمل هذه ما تزال جارية عند جل الذين يكتبون بأية لغة من اللغات الاسلامية طالما وانه صحيح ان « الكتابة عمل من أعمال التضامن التاريخى » (14) ·

لن يكون فتح نقاش حاسم فى الفكر الاسلامى حول التاريخية من قبيل تحطيم هذا التضامن بل هو من قبيل توسيعه · ذلك ان معالجة التاريخية بجدية (بالمعنى الفلسفى) انما تعنى فى الواقع ان نطبق على القرآن وعلى ما أسميته بالتراث الاسلامى الكامل (15) القرارات المنهجية والابستيمولوجية التالية :

1) يجب ارجاع الواقع التاريخى الذى عاشه المعاصرون بكل تعقده وشدته الوجودية الاولى · وهذا يقتضى اعادة قراءة القرآن من حيث الاساس ، واعادة الفحص النقدى للفترة التأسيسية التكوينية **للذاكرة الجماعية الاسلامية** (16) وسينجر عن هذا العمل ـ كما هو الامر فى الغرب ـ تصدع الوعي الميثى (الاسطورى) الذى كانت اللغة القرآنية موجهة اليه ، فى اتجاهين اثنين : فمن جهة ، تحل دعوة ايديولوجية ، وهي رائجة الآن ، محل الدوغماتيات الكلامية (اللاهوتية) السابقة (ارجع الى بحوث حول الاشتراكية « الاسلامية » أو اللاهوتات المسيحية للثورة والتحرير والعنف والثقافة ، الخ ···) ، ومن جهة ثانية ، ممارسة مسؤولة لمعرفة وضعية ترمى الى تغليب جانب التماس مفتوح للمعنى من وراء التخصيصات الميثولوجية والتاريخية والسوسيولوجية ·

ان مثل هذا التطور سيطرح حتما مشكلة النفوذ الى الرسالة القرآنية (الخطاب القرآنى) والواقع أن الميث (17) المبلغ فى لغة غير ميثمة لا يمكنه ان يعبر عن الرسالة الاولية بكاملها · ومن ناحية أخرى فان المزاولة العلمية ترفض كل استراتيجية لاسترداد معتقدات أو قيم لم تثبت مشروعيتها تقنيات الفحص المعترف بها عموما · وهنا بالذات تكشف لنا تاريخية الوضعية البشرية من قوتها التربوية الكاملة ·· فالانسان ، بتغيير علاقاته بالطبيعة ، وشروط تحققه الاجتماعى والثقافى ، والشخصى بالتالى ، انما يغير طريقة ادراكه للواقع وللمعنى ومنذ اللحظة التى اصبح فيها الانسان قادرا أن « يخلق » كائنات حية فى **بيئة مصطنعة** ، فانه يبرح مجال العجيب المذهل ، حيث تثير الآيات القرآنية الواردة فى موضوع الخلق رعدة وخشوعا الى درجة الرهبة والارتياع · وحينئذ ينتقل من أخلاق الاقتناع الى أخلاق المسؤولية ··

2) يجب أن نضع التاريخية فى صميم التجارب والمجتمعات الاسلامية ، وأن نتبع مصير الدين الذى هو مكون من مكونات التاريخية ، وبذلك نكف عن ترديد التفرع الثنائى العزيز على الفكر الاصلاحى ، بين رسالة سامية هي خاتمة الرسالات ، ثابتة

لا يلحقها اي تغيير ، ولا تنال منها أو تنسخها أية رسالة أخرى ، وبين تاريخ بشر قوامه التغيرات الطارئة · وهذا لا يعنى أنه ، لكي نجاري ريح التاريخ ، يجب أن نتخلى عن كلام الله المنزل فى القرآن · لكن لم يعد فى وسع الفكر الاسلامى ان يتجنب أو يتحاشى التعاليم الجديدة ـ حتى ولو كانت هذه التعاليم موجهة الى الوعي الغربى ـ لتاريخ الديانات وعلم مقارنة الاديان ، وعلم الاجتماع ، والانتروبولوجيا الدينية ، وعلم النفس الاجتماعى ، والتحليل النفسى ، وعلم اللسنيات : وهي مواد علمية ما يزال النفوذ اليها مستعصيا عن طريق أهم اللغات الاسلامية · فالمسألة اذن هي أن نشكل مفهوم كلام الله ضمن الآفاق التى يفتحها العلم المعاصر ، وللمرة الاولى فى تاريخ الديانات ذات الكتب المنزلة ، وذلك بعيدا عن كل **قبلى** لا هوتى ·

3) وهذا الرفض **المقبلى** اللاهوتى قد نقضه الكلاميون أو اللاهوتيون لكونه موقفا يؤدى حتما الى تأويلات تعدل بالدين عن معناه الحقيقى · ولقد كان ممكنا لهذا المأخذ أن يقدم على أساس لو أن هناك **لاهوتا واحدا** لكل الديانات · لكننا نعلم أن هناك لاهوتات مختلفة ضمن أية ديانة بعينها · وعلى ذلك تكون المذاهب اللاهوتية مثل الافكار الفعالة الاولية لكل رسالة دينية جزءا مما يسميه « ا· توراين » **نظام العمل التاريخى** S.A.H. لكل مجتمع·وهكذا تكون علوم اللاهوت علوما نسبية مرتين : المرة الاولى بفعل علوم اللاهوت التى يكشف عنها التاريخ المقارن للاديان،والمرة الثانية بفعل تاريخية كل نظام يرتبط تكونه بظروف تاريخية معينة · فيما يخص الاسلام ، تكفى أعمال مثل « هـ· لاووست » و « هـ· كوربان » للاقتناع بضرورة تدشين تفكير لاهوتى فى الاسلام يرتكز على أسس جديدة كل الجدة (18) ·

4) ومن المناهج أو السبل الخليقة حاليا بالمساعدة على التقدم فى هذا البحث المتفتح عن المعنى ، المنهج الذى تمنحه اللسنيات ونظرية الرموز والعلامات · أنا أعلم أن ضخامة ما كتب فى هذا الميدان تلحق بالغ الاذى بهاتين المادتين · ويكفى للمرء أن يحيل عليهما ليغدو مشبوها أو ليثير الغضب · ولكن يجب الاحتراس من أن التهافت الحاصل على اللسنيات مرده أيضا الى التطلع المسيحى الى علم يهتم بالمسألة المركزية لبحثنا بأكمله · **فعلى نحو أية آليات يبنى المعنى ، ويتكون وينحل ، يحتجب وينكشف ·** انما تاريخيتنا نسيج من العلامات والرموز التى نصوغ فيها رغباتنا ، وهلوساتنا ، وطوباوياتنا ، ومعانينا، ونجاحاتنا، واخفاقاتنا ومقاوماتنا للموت ··· الخ · واللغة الدينية هي التىكان لها فىكل مكان امتياز اعطاء التعبيرات النموذجية الاولىعنالاحوال المحدودة للوضعية البشرية · واذا كان التاريخ اذن هو موضع تجابه طوباوياتنا ·

فان اللغة هي أداة التوصيل والمحافظة على آثار كينونتنا العميقة التى تسعى دائما الى التحقق الكامل · وبهذا المعنى يكون اللجوء الى اللسانيات ونظرية الرموز والعلاقات ضروريا لجعل العلاقات بين الدين والتاريخية علاقات مدركة مفهومة ·

5) لا يمكن للدين كمصدر ومحل تجربة ميتافيزيقية أن يكون موضوعا لتفسير انحرافى فى خطوط البحث التى ذكرناها آنفا · فمن خلال النواة الميتافيزيقية للكلام القرآنى وللاسلام التاريخى انما نجد ـ على العكس ـ مسألة الكائن والتاريخية على نحو ما يواجههما أكبر المفكرين المعاصرين أي مخلصة من الحبكات الاسطورية ، والخرافية ، والتقديسية ، والتصنيفات والتعريفات التعسفية للوعي الخاطىء ، والتعاقبيات الخاطئة للعقلانية المثالية ، والفيلولوجية والتاريخانية ، راجع المقابلات المشهورة كالفاعل والشىء والموضوعية والذاتية والمحاثية والتعالى والجسم والروح والنظرية والعمل ··· الخ) · وهكذا لن تقود مناهج التقديم التى ننادى بها لا الى منازعات لا مبرر لها ، ولا الى شاهدات اعتراف متعجلة ، انما هي وقفات أو لحظات تزهدية نقفها للانتباه على ما هو مغلوط من يقينيات الانسان التقليدى ، ولاثبات أن **الحقيقة انما هي ظاهر ما هو كائن** : ان تتابع هذه التجليات وطرائقها المتنوعة لمن الامور التى تسمح بالتحدث عن تاريخيتها لا عن حدودها · اذن فالمعرفة التاريخية توقظ الحنين الى الكائن ، والرغبة فى الخلود ، والتطلع الى استكمال المعنى ، وباختصار لكل ما يتجاوز التاريخيّة بالضبط ·

معالم للبحث فى الاسلام والتاريخية

وغنى عن البيان اننا لن نستطيع الاحاطة بكل المناهج والمشكلات المذكورة · وحسبنا أن نضع بعض العلامات على طريق استقصاء سيتطلب كثيرا من الوقت والجهود · وسنتعرض بايجاز للنقاط الآتية :

2 ـ 1) الوضع الراهن للمسألة :

ـ أ) فى الفكر الاسلامى

ـ ب) فى الادب الاسلامولوجى ·

2 ـ 2) القرآن والتاريخية :

ـ أ) مفهوم الدوغماتية

ـ ب) الفكر الميثى والتاريخ

ـ ج) فلسفــة اللغــة ٠

2 ـ 3) الحقيقـة والتـاريخ فى الاســلام :

ـ أ) الحقيقـة والتـاريخ فى القـرآن

ـ ب) الحقيقـة والتـاريخ فى الاســلام الكـلاسيكى

ـ ج) **الحقيقـة والتاريخية فى الاسـلام الحـديث ٠**

الخـلاصة : التـاريخية والتقـدم والامــل ٠

2 ـ 1) الوضــع الراهــن للمســألة :

أ) من العسير ، فى الوضع الحالى للدراسات الاسلامية ، ان نعرف النوع مـن التاريخية المتصل بالفكر الكلاسيكى ٠ وقصارى ما نملك هو القول مؤقتا بأن مفهـوم التاريخية للوضعية البشرية قد عالجه الادب الكلامى والفلسفى قد طرق ضمن الآفاق التى فتحها القرآن اذ يقابل بين السماء والارض ، الحياة الابدية والحياة العاجلة ، ازلية الله وفناء الاشياء والمخلوقات ، الروح والجسد المطلق والجائز ٠٠٠ الخ ٠

ويترتب على ذلك معالجة نمطية لتاريخ البشر ، لكن عمل المؤرخين جرى استغلاله للاسف ، من الوجهة الوثائقية ٠ فالاعمال الجبارة كالتى تركها الطبرى لم تكن ، لحد الآن ، موضوع تحليلات مرضية ، من حيث بنيتها الداخلية ، والمسلمات الايديولوجية التى تحكم فيها الشكل والمضمون ٠ وما قدمه عبد العزيز الدورى ، و « هـ٠ أجيب » و «ف٠ روزنتال» و «سوفاجى كاهان» (19) من عروض عن تطور الانتاج التاريخى مفيد ، الا أنه غير كاف من الوجهة التى تشغل بالنا ٠

ومن المؤكد أن تقدما قد حصل فى التاريخية بوصفها مطلبا نقديا لاثبات الوقائع الوضعية ٠ وقد بينا عظمة ما أسهم به مسكوية فى هذا الصدد (20) ٠ وذهب ابن خلدون الى أبعد من ذلك فى تحديد وابانة تاريخ وضعى ٠ بيد أن مؤلف **تجارب الامم** قد نظر الى التاريخ من « الحكمة الخالدة » على حين ظل صاحب **المقدمة** سجين المخطط الكلامى السنى ٠ ومن ناحية أخرى ، فمن اللائق ، لكي نقيم مفهوم التاريخية الحالى فى الفكر الكلاسيكى ، أن نأخذ بعين الاعتبار اخفاق هجمات العقلانية النقدية التى ساقها بعض المفكرين المعزولين المنسيين عند المسلمين ٠ لذلك لن نتوصل الى تحـديد مــا نسميه **بالاستيمية** الاسلامين الاصولية الا عن طريق سوسيولوجية فشل هؤلاء ٠

ب) لقد فعل التبحر الاستشراقى الكثير ، ابتداء من القرن التاسع عشر ، لانعاش وتدعيم النزاعات النقدية ، التى سبق أن تجلت فى كتابة التاريخ التقليدية • بيد أننا نعلم أن جل « المستشرقين » الذين نشأوا فكريا فى الجـو الوضعى والذاتى العـرقى للقـرنـين 19 و 20 قـد وقعـوا تحـت تأثـير الفيلولوجيـا والتـاريخانية ، دون الاهتمام بالتفكير فى التاريخية الخاصة بمصير الاسلام • ان تمييزنا بين التاريخانية والتاريخية ليأخذ هنا قيمة حجة موضعية ، فهي ، فى حالة ، عبارة عن مادة تقنيـة تقتصر على اثبات الوقائع وتنضيدها فى زمنية خطية ، تتجلى فيها المصادر المنابع والتأثيرات ، ومختلف ضروب الحوادث ، وفى حالة أخرى ، يتساءل الفكر المنبثق فى التاريخ الماضى والحاضر للجماعة ، عن مدلول القوى التى تثقل كاهله ، وعن وسائل مراقبتها • فالتفكير بالتاريخية معناه القيام من جديد بابراز مـا تحموه التاريخانية أو تستعبده بازدراء من النخوات الجماعية ، والممكنات المحلول بها ، والمطامح غيـر المشبعة ، والمبـادرات المجهضـة والاساطـير الحـاشدة للطاقـات ، والهيجانات ، « الالفانية » (السلفية) ، وقوى الوهم ، وباختصار ، كل القوى التى حركت التاريخ الكبير والتى تجاهلتها العقلانية الوضعية بصورة فعلية على الرغم من الفاصل الزمنى المشبـوب العاطفـة •

لطالما خضع عمل المؤرخين «المستشرقين» لاسلوب التاريخ الراوى المكتفى بسرد الحوادث حسب اسلوب المؤرخين القدماء • وهو ما بـرر احتجاج «ك• كاهن» فى عام 1955 (21) • لكن التاريخ الاقتصادى والاجتماعى الذى أبانته الاعمال الاخيرة ببراعة ، ما زال غير كاف لتهدئة ما يراود المسلمين من شعور بعدم الملاءمة ازاء ما يتكلم به الغربيون عن الاسلام • ان مقالة الغربيين هذه المحدودة فى الماضى بالمسألية الوضعية • تتعمد أن تحظر على نفسها ، منذ تصفية الاستعمار ، تجاوز حدود وصف « الوقائع » • وبعبارة أخرى ، فهي تحكم على نفسها بعمى « ايبستيمى » فى الوقت الذى تسعى فيه كل العلوم الانسانية الى مصانعة الملاءمة الوصفية والملاءمة التفسيرية •

بيد أنا لا نختم هذه الملاحظات دون التنويه بشجاعة الفقيد « ج• فون غرونيبوم » وبسخائه الفكرى ، فهو من اندر الاسلامولوجيين الذين ذهبـوا الى أبعـد الحدود فى تحليل مشكلتنا دونما اي تخل عما يؤمن بـه ، أو مجاملة موهومة حيـال « الاصدقاء المسلمين أو العرب » ولقد كانت لنا فرصة نقد نزعته الثقافية تماما كما فعل أخـيرا « ع• العروى » (22) على أننا نعتقد أن على القارىء المسلم ، الحريص على تحـديد

علاقته بالتاريخ ، ان يتبنى منهــج المقارنة المستعمل بمهــآرة فيما كتبه هذا العــلامة ذو الـنزعة الانسية ·

2 ـ 2) القــرآن والتاريخية :

قد تكون أبحاث « المستشرقين » فى القرآن كافية فى حد ذاتها لتبرير التقيـــيم النقدى الذى سردناه ، ونحن لا نقلل من أهمية مجهود التوضيح التاريخى الذى بسطته وطورتــه المــدرسة الفيلولوجية الالمانية والذى استغــل نتائجــه الكبــرى بالفرنسية « ر· بلاشير » ويرجع الرفض الاسلامى هنا الى كون الآثار المذوبة للنقد التاريخى لم تعوض بتفكير كلامى من نفس المستوى الثقافى ، ان الفكر الاصلاحى المركز علـــى الجوانب « البراغماتية » للشريعة والاخلاق والسياسة ، كان ولا يزال ، أجنبيا عــن المقتضيات الكلامية (اللاهوتية) والايبستيمولوجية للمنهج التاريخى · وعلى العموم تنهك المجتمعات الاسلامية نفسها فى اعادة انتاج التقدم الاجتماعى والاقتصادى الذى لا يقتنى أساسه الثقافى ولا حوافزه الذهنية الا بعد لاي وبصورة مجزأة ناقصة · ففى كل مكان تفرض حلول عشوائية لا ترتكز على أي نظرة شاملة مما يمكن أن نصفه حقا وشرعا بنظرة « اسلامية » على غرار الحضارة الكلاسيكية التى بعثتها وحركتها وغذتها النظرة القرآنية الواسعة الى العالم والتاريخ · وهكذا نلاحظ تفاوتا متزايدا بين النسق الادراكى الذى يصحب فى الغرب ـ الحضارة اللاحقة للعهد الصناعى ، وبين النسق الادراكى المتسم فى الاسلام ـ بمرحلة التحرير ، واستعادة الشخصية ، والتنمية ·

اننا ندرك لماذا يشكل القرآن التاريخية بالنسبة الى الفكر الاسلامى فى نقطة انطلاق الزامية من منهجى العلموية · ويبدو فى الواقع انه لا مكان فى المستقبل لخيار وهمى بين حقيقة موحى بها وحقيقة يحصل عليها بطريق جهد تاريخى للمعقولية · ولا ريب ان انســان اليوم مــا يــزال يتــأثر بنداءات الالفيانيين لكــن الاقتنــاع القــائم على برهان تجريبى يميل الى الحلول ـ فى ميدان التطبيق العلمى على الاقل ـ محـــل المشاركات الوجدانية فى الاعتقادات التقليدية ·

وهكذا فان تصور التاريخية من خلال الواقع القرآنى ، وجملة الاوضاع التاريخية ، والمواقف الفكرية التى تطبع الاسلام ، يكتسى أهمية تدشينية · وليس المقصود فى الواقع هو أن نتشنج ، مثل التاريخانيين ، من مسألة أصالة النص الذى جمع فى عهد الخليفة عثمان · ومن المؤكد أن فى هذا مظهرا لا يستهان به من مظاهر تاريخية القرآن ولكن قد قيل : أي « حــوار بين الصم » ذلك الذى توالى حتى اليــوم بين التماميين

المسلمين والمستشرقين الفيلولوجيين ! ! ان التقديم المتعدد المواد الذى حددناه ليسمح تماما بتجاوز الجدالات العقيمة وذلك بتوضيح آليات الفكر المستخدمة فى الموقفين ·

ولا تتسنى المساعدة على تقدم مسألة التاريخية فى القرآن والتاريخية حسب القرآن دون العمل مسبقا على توضيح ثلاثة مفاهيم مفتاحية :

- مفهوم الدوغماطية وعمل الموقف الدوغماطى ·
- الانتقال من الفكر الميثى الى الفكر التاريخى الوضعى ·
- فلسفة اللغة ·

ان كل مفهوم من هذه المفاهيم الثلاثة موضوع لابحاث جارية · وهذا يعنى أن أهم النتائج الحاصلة يجب أن تدمج فى التعليم الممنوح فى اللغات الاسلامية ·

أ) ففى موضوع الدوغماتية سنحيل على أعمال «ج ب دى كونشى J. P. De Conchy» الذى تولى بنفسه فى فرنسا أمر التعريف بدوغماطيات «ميلتون روكاش» (23) · فالتصلب أو التزمت الذهنى المرتبط بالموقف الدوغماتى محدد كما لو كان « العجز عن تغيير منطوق الحكم حينما تتطلب الشروط الموضوعية » هذا التغير ، والعجز عن اعادة بناء مجال ما ، يتوفر على عدة حلول لمشكل واحد ، قصد ايجاد حل لهذا المشكل بمزيد من الفعالية (24) · فالدوغماتية تنظيم ادراكى مغلق - فى قليل أو كثير - لما لنا من معتقدات فى الواقعى المحسوس فهو منتظم حول مجموعة مركزية من معتقدات مطلقة المدى · وهو يولد سلسلة من نماذج التسامح والتعصب ازاء الغير (25) ·

ومن اليسير التحقق من صحة هذه التعريفات بالاستعانة بالنصوص الكلامية الكلاسيكية ، أو بالتفنيدات الاسلامية « للاستشراق » ففيما يتعلق بالقرآن مثلا ، يسر المسلمون أسباب الظفر اذ طلبوا « براهين تاريخية » من هؤلاء العلماء المزعومين الذين هزموا فى ميدانهم بالذات وجردوا من سلاحهم العلمى · وبذلك يكون الفكر الدوغمتاى قد حول لفائدته وضعية كانت مع ذلك غير قابلة للدفاع عنها ، وما يرفض اعتباره المسلم السلفى هو أن جميع الوثائق التى من شأنها أن تستخدم فى أي تاريخ نقدى للنص القرآنى قد اتلف بدافع من حمية سياسية دينية · فبدلا من الاهتمام بتحديد أسباب وعواقب هذا التحامل من السلطات لفرض صيغة رسمية للقرآن أصبغ الفكر الدوغماتى نوعا من صفاء الذهن وطاعة مثلى لله على مسلك هؤلاء الذين كفوا المؤمنين

شر صيانة هذه الوثائق (26) · وهذا بالضبط ما وصفه « م· روكاش » باستراتيجية الـــرفـض ·

ب) ان الانتقال من الفكر الميثى الى الفكر الوضعى لم يتحقق أبدا على الوجـــه الاكمل فى أي حضارة من الحضارات ، على أنه يبدو أن اليونان القديمة هي البـلد الذى انتصر فيه العقل لاول مرة فى تأكيد قوته التكوينية والاستقصائية أمام الميث · وكان أرسطو يرى ، فى ذلك العهد ، أن « الذين ينهجون منهج الفكر الخرافى الاسطورى (ويعنى بهم معاصرى هيزيود وكل اللاهوتيين) غير جديرين بأي اهتمام جدى (27) ·

ولن نعرض هنا لذلك التنافس الطويل بين الميثى ، والعقلانى ، وانما نلاحظ فقط ان اعادة الاعتبار الى الفكر الميثى فى الغرب يقترن بالنجاح المفرط الذى حققه العقل التقنى والتركز الذاتى العقلى ، الوضعى ، وهكذا تكون لعصرنا ميزة الاعتراف للمرة الاولى الميث بالاسطورة على أنه ميث ، وادماجه بكل قيمه الايجابية فى معرفة جمعية · وهذه الحالة الادراكية تسمح باطلاعنا على سير الفكر الدينى دون معارضته بالانكارات التعسفية الصادرة من العقل « المركز على الذات » وبهذا المعنى بينا على وجه المثال لماذا لا يؤثر الخطاب القرآنى الا فى وعي منغمس فى العجيب الباهر (28) ·

وندرك بالمقابل ، لماذا لا يستطيع الفكر الميثى المشدود الى يقينياته أن يقطع نحو الفكر الوضعى نفس الطريق الذى قطعه هذا الاخير ليعترف له بحكم خاص به · ذلك أن الفكـر الوضعى فكر منسوب الـى التاريخ ، فهـو يتصور التغيـر والانقطاعية ، والاستمرارية على حد سواء ، كما يتصور البنية ، أما الفـــكر الاسطورى بشطريه التحليلى والتركيبى العائد الى تاريخ مضى ولكنه ما يزال حيا ، ونحو التكون الملغى ، لكنه مائل أبدا مع علل وجود النظام الحالى للكون · فانه لا يمكن أن يتجلى الا كفكر **لا زمنى** يرجع الى أصل الاشياء ، ويكشف عن الاساس الاصلى والمشارك للحاضر ·· وهو يتضمن كل سمات ما يمكن أن تكون عليه طرائق التمثلات الدينية والفلسفية (29) ·

ج) ان فلسفة اللغة تختلف بطبيعة الامر باختلاف الفكر المستخدم · وما ســـاد من هذه الفلسفة فى الاسلام هو أن اللغة علمنا الله اياها ، وذلك مصداقا (للآية 31 من السورة 2) : « وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤنى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين » · وينتج عن ذلك أن الكلمات تحيل مباشرة الى الاشياء ، أو المسميات ، وان لكل منطوق **معنى** كما سيلقن ذلك فقه اللغة فى القرن التاسع عشر ، وان اللغة تشكل نسقا ملائما للمعرفة الحقة · وعلى ذلك يكون الفكر **نتاجا للغـــة**

بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولن يكون له مجال عمل ما خارج الموازين الصرفية ، والدلالات المعجمية الخاصة باللغة · وفى هذا المنظور تأخذ لغة القرآن التى اختارها الله ليعلم بها الاسماء والاحكام قيمة نظام صرفى ومجال دلالى نموذجيين · ولـن يكون فى وسع الفكر أن يخوض بحرية لا فى منطق اكتشاف ، ولا فى تقنية بلاغية موجهة نحو الاقناع والبرهنة فى موضوع واقع متغير ، ولا فى **دلالة ممنوحة لمعطيات التاريخية** ، وانما يجب أن يكون له مقصد أخيرا يتمثل فى **فهم** المعنى الاصلى المودع فى الكلمة الموحى بها ، حتى تخضع التاريخية الى الضوابط المقدسة ، التى كشف عنها اللــه (وحتى يراقب انتاج الانسان للمجتمع كما قد يقول عالم الاجتماع) ·

وفلسفة اللغة هذه ؛ قد طورها وطبقها بأقصى الصرامة تيار الفكر الظاهرى الذى كان ابن حزم من أبرز ممثليه · ولكنه ـ عموما ـ يقوم فى أساس علم أصول الدين وأصول الفقه الذى يدعى تثبيت كل صفة اخلاقية شرعية ، وبالتالى تاريخ الناس كله فى علم دلالة فائق · وهذا الذى يفسر كون الوعي الاسلامى يشعر بأنه مصاب فى مستوى تكوينى لهذا التماسك الذى يفقد الاسلام بدونه قابليته التصديقية ، حينمـا يقرر مؤرخ **الفقه** « بأن عهد مؤسسى المذاهب الفقهية المزعومين لا ينبغى أن يعتبر بمثابة بداية تطور بل نهاية له » ·

ان المشكلة ـ شأنها فى ذلك شأن أصالة النص القرآنى ـ تتجاوز مجرد تطبيق منهجية تقرير « وقائع » لا يمكن انكارها ، فهذه « الوقائع العزيزة على المؤرخ لا تأخذ بعدها التاريخى **الحقيقى** كلـه الا اذا أدمجت فى نسيـج الوعي الاسلامى الجماعى العميـــق ·

لكن الخطوط الرئيسية لهذا النسيج انما تمثل حقائق أغفلها المؤرخ حتى الآن · فكل ما ذكرناه باختصار شديد عن الموقف الدوغماطى والفكر الاسطورى وفلسفـة التاريخ لم يدرس الا دراسات شاذة جاهلة للمفاهيم الابيستيمية الرئيسية القصيرة والمتوسطة والطويلة ، مثل المدة والزمن الثابت غيـر المتحرك · أو السريع الحركة ، والعراقيل الابيستيمولوجية والانقطاع والانفصال التاريخيين ··· الخ (31) · وقد وقف مؤرخو الاسلام عند حد الدراسات الآحادية الوصفية للتاريخ المتصدع · انها مرحلة لا مفر منها ، لكن ما دامت هذه المرحلة مستمرة فاننا نؤكد بأن المجابهة بين الاسلام والتاريخية والتقدم لن تكفل بالشكل الملائم على صعيد الفكر التاملى · وبالتالى فان التاريخية لن تكون تصورا قابلا للتداول عن طريق ايديولوجيات انتهازية كما يحصل اليـوم فى

الغالب بواسطة الرواج المزيف الذى يكتسب بوسائل الاعلام الجماهيرية · أنها الوضعية الانسانية المعاشة بوضوح وتضامن ، ذلك الوضوح والتضامن اللذان يستتبعان اتصالا تحرريا بكل ماضينا ، وبالتالى انتقالا من كتابة تاريخ ايديولوجى الى تاريخ انتقادى ·

ان بحثنا – كما نرى – يتأرجح دائما بين حالة الاسلام الخاصة ، والمقصد الابيتيستيمولوجى ، وهذا راجع الى ما قررناه من اعادة تنقيح المواطن من الفكر الاسلامى مع كتابة تاريخ تحليلى · وسنمضى فى طريقنا هذا بمواجهة مشكل الحقيقة والتاريخية فى الاسلام مواجهة مباشرة ·

2 – 3) الحقيقة والتاريخية فى الاسلام :

ربما استخلصنا من العرض السابق انطباعا بأن الفكر الوضعى يمثل مجالا من المعرفة أكثر تطورا وافادة من مجال الفكر الاسطورى · وهذا من شأنه أن يجر الى نتيجة لا يقبلها الفكر الاسلامى ولا الفكر الدينى على العموم · لكن ما نرمى اليه هو فرض تقابل بين نمطين من المعقولية مختلفين لكن متكاملين ·

وفى هذا المنظور ، تتجلى تاريخية القرآن ، كما لو كانت انتصارا لوعي ممكن (32) على ضروب أخرى من الوعي كانت تتوفر لها فرص الغلبة · ان المعارضة التى لقيها الرسول فى مكة والمعارك التى خاضها من المدينة لتمثل ، من الوجهة التاريخية والسوسيولوجية ، نفس الفرص لتطورات تاريخية مختلفة · وعلى ذلك يكون تصور الوعي الممكن تصورا جوهريا لاضفاء النسبية على الوعي التاريخى المنجز الذى يحول **بعد لاي** تاريخية ممكنة الى تاريخية ضرورية – ومتجاورة للتاريخ · ان تاريخ المؤرخين – وبخاصة اذا كان رسميا – ليهمل بالتحديد امكانيات غير متحققة · وهو بذلك ، يساهم فى تحويل تعاقب ممكن من الحوادث الى ضرورة مؤصلة ، والى حقيقة مبررة وهذا ما يجعل منه تاريخا بامكانه أن يضلل تحليل مفهومى الحقيقة والتاريخية ·

ومما لا جدال فيه أن تعاقب الحوادث هو الذى يكون على الدوام ذاكرة جماعية ، ويتمخض عن تقاليد حية ، تستمد منها كل مجموعة عناصر هويتها ، ووسائل حقيقتها · وبهذا المعنى ، فان التاريخية قدر مشترك لا يتجزأ من الامكان والحقيقة المجربة فى التاريخ من قبل وعي جماعى · وما أصبح السؤال عن أصالة القرآن بوصفه وثيقة مؤرخة بزمان سؤالا ثانويا الا كونه حقيقة **يعيشها** الوعي الفردى والجماعى على كافة مستويات الحياة البشرية (الاسطورية منها والطقوسية ، والدستورية ،

والاخلاقية ، والجمالية ، واللغوية ، والخيالية ، والعقلانية) . بيد أن هذا السؤال قد يكتسى أهمية نظرية كبيرة اذا ما كف عن أن يكون معاشا . كما يفزع الى أن يكون عليه الحال تحت ضغط العصرانية المتزايد ، والتاريخ هو الذى يكتشف هنا كما لـو كان سيدا للحقيقة : فهو يحتم فى الواقع الا نبرح نتساءل ونعيد التساؤل عن تاريخية اشد يقينياتنا ثباتا ورسوخا .

وحتى نبقى ضمن الخط الذى يرسمه الفكر الاسلامى ، يجب أن يكون الجواب عن هذا التساؤل الدائم فى أزمنة ثلاثة : اذ ينبغى أن نفحص العلاقات القائمة بين :

- الحقيقة والتاريخ حسب القرآن .
- الحقيقة والتاريخ فى الاسلام الكلاسيكى .
- الحقيقة والتاريخ فى الاسلام الحديث .

ولنتفادى كل مفارقة تاريخية ، فاننا لن نورد مفهوم التاريخية الا وهو مصحوب بظهور العصرانية . وهذا لا يعنى أن التاريخية بوصفها توترا معاشا بين الحقيقة والتاريخ مفقودة فى القرآن والاسلام الكلاسيكى ، بل ومن الواجب ابراز هذا التوتر بأحسن مما فعله ، حتى الآن ، تاريخ للافكار ، وتاريخ عام معمولا بهما كلا على حدة .

2 ـ 3 أ) الحقيقة والتاريخ حسب القرآن :

اننا لن نكرر هنا ما سبق أن قلناه بصدد هذا الموضوع فى بحوث أخرى . غير اننا سنلح على نقطة منهجية . فليس يكفى أن نبين كيف يلقن القرآن الحقيقة من طريق ما يقصه علينا من قصص قديمة تروى المبادرات الالهية حيال الانبياء والامم . ولو اننا فعلنا ذلك ، لوقفنا عند حد الوصف الايمانى (النقلى) الخارجى عن التوترات الاجتماعية والثقافية المسايرة للخطاب القرآنى ، وعن التوترات الناشئة ، بعد ذلك ، عن تلاوات هذا الخطاب . كما لا يسعنا أن نكتفى أيضا بالحديث عن تاريخ دنيوى يندرج بصورة متقطعة ضمن المدار المستقيم لتاريخ النجاة بداية من أول الخلق حتى يوم القيامة . بل ويتعين ، فى الواقع ، أن نعمل ، فى الموضوع الذى يهمنا ، على ابراز الصعوبات الملازمة لكل علم كلام (أو فلسفة) للتاريخ بمجرد ما نقرر أخذ التاريخية ـ كما حددناها ـ بعين الاعتبار . وخارج هذا المقصد الابيستيمولوجى النقدى الذى ينطبق ، بحد سواء ، على القرآن والتوراة والانجيل ، سيكون من الميسور

لنا الاستمرار اما فى تدبر التعاليم السامية للحكمة الالهية ، واما فى الحكم على اللاهوت القرآنى للتاريخ باستعمال مسلمات ضمنية للاهوت آخر (33) ٠

ولنثبت هذه الافكار جيدا ، علينا أن ننظر مثلا الى الآية الآتية : « وكيلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك ، وجاءك فى هذه الحق ، وموعظة وذكرى للمؤمنين » (هود 121) ٠

هناك مفهومات ثلاثة تسمح بتبيان : كيف تحيل هذه الآية الى استعمال ميثى للتاريخ ، واستعمال تاريخى للميث ٠

« القصص الخاص بالرسل والانبياء » :

ان القصة هي أسلوب التعبير النمطى للفكر الميثى ٠ فهي تستعمل عناصر رواية شفوية يشترك فيها أفراد مجموعة ما ، لكن القصص الخاصة بالانبياء والرسل انما يحيل كذلك على رواية مكتوبة ومعروفة جد المعرفة : ألتوراة ٠ ان آثار هذا القصص على وعي المستمعين للقرآن سيختلف اذن بين أن يتلقوه وهم فى حالة استعداد ميثى ودوغماطى ، أو فى حالة من يستعين بالتاريخية ٠ على أن التحليل التاريخى لا يتمثل فى الكشف عن تأثيرات مصدر أصيل ، ثم فى التنديد بالاخطاء ، وبالتحريفات ، وبحالات من الحذف أو الزيادة فى الصيغة القرآنية ٠ وهنا ـ كما نعلم ـ كان الاهتمام الاكبر للنقد الفيلولوجى ٠ بل يجب تبيان مَا اذا كان الاخراج الادبى للقصص القرآنى ـ نظرا لمعطيات التاريخ الحقيقى ـ يتوصل (1) الى تبليغ حقيقة **وجودية** ، أو لمحة عن الكائن ، أو أنه (2) يقتصر فقط على المجادلة والرد على المعارضين (الجاحدين من العرب واليهود والمسيحيين) ٠

ـ « نثبت فؤادك » :

هذا التثبيت فى السياق القرآنى يعنى تقوية حالة استعداد وجدانى الى تلقى الصور المثالية ، والتمثلات ، والتعريفات ، والاوامر والنواهى الآتية من عند الله ٠ فالقلب هو المركز الحيوى للمؤمن الذى خلقه الله على مثال صورته ٠

هذا التثبيت للقلب يدعى ـ فى المصطلح النفسى اللغوى ـ نظام الذات أي سلم الادراك ، وفك الرموز ، وصياغة الواقع فى رموز ٠ وهذا السلم هو سلم الخطاب القرآنى الذى يستبطنه « قلب » المؤمن شكلا ومضمونا ٠ وعليه لا يكون الاستسلام الى الله عملا روحيا خالصا ، وانما يتمخض عن دخول فى عالم رمزى (فى طقوس ، فى

لغة ، فى اطار من الفكر والسلوك) ذلك العالم الذى ـ بحكم امكانه وتمسك المؤمن الشديد به ـ يجعل كل تقديم معرفى (ادراكى) تقديما ذاتيا (راجع أعلاه الموقف الدوغماطى والفلسفى للغة) ·

« الحق » :

هذا التصور الاساسى للقرآن قد فسر تفسيرا يشترك فيه معنى «الحقيقى ـ الحق» أي الاله كما يكشف عن ذاته فى كلامه ، فهو الذى يتجلى اذن فى القصص بما يمارسه من تأثير فى الاشخاص وفى مجرى الحوادث · وعلى ذلك يكون التاريخ الذى يقصه الله موطن ظهور جذور **لوجود الكائن البشرى بوصفه كائنا بشريا** أو نماذج للسلوك البشرى · وهو صالح لبعث الحركة الروحية عن طريق الاسطورة فى التاريخ العادى للبشر ·

بيد أن المستمعين معارضى هذا القصص يرون أن هذا المفهوم نفسه للحقيقة له مدى جدلى قبل كل شيء ، لانه يلزم بتحوير بنية الوعي الدينى العربى السابق لنزول القرآن ، وبتغيير بنية « اقتصاد النجاة » فى نظر التوراة والانجيل · ولا يبرح الاعتراض المستوى الاسطورى لتاريخ النجاة (مع أن مناقشات تاريخانية قد دارت حول موضوعتحريف النصوص) ، لكن ضروب الوعي الميثى المتزاحمة تندرج فى نظر المؤرخ العصرى ـ ضمن تاريخيات محددة كل التحديد ، وعلى ذلك ، فليس من الممكن الفصل فصلا جذريا ـ على ما جرى عليه عرف الفكر المثالى ـ بين الحقيقة والتاريخ فما أن تتشكل حقيقة ما فى لغة من اللغات حتى تدخل من التاريخيات · وقد يقول العالم اللغوى : ان الحقيقة هي جملة مفاهيم مشتركة بين أفراد جماعة من الجماعات ·

« موعظة وذكرى » :

هذان التصوران يقتضيان وجود زمن متجانس وساكن ، قد يكون هو زمن القيمة الابدية · فالقصة تعود ميل القلب الى معان **ماضية** لكنها ما تزال **راهنة بالنسبة الى** حاضر الانسان ومستقبله ، ذلك الحاضر والمستقبل الارضيان فى حد ذاتهما ، والموجهان نحو مستقبل أخروى · فنحن اذن فى صميم مقولات الفكر الاسطورى : اذ النماذج الوجودية مركزة فى ماض فضلته المبلدرات الالهية · وعلى ذلك ، فان تذكر مثل هذا الماضى يكتسى مدى وجوديا ، ومدى « تاريخيا » فى المقام الثانى · والواقع

أن المثاليات لا تـأخذ تماسكها وقوتها الا اذا عرضت في سياق ترتيب مـا لتطورات القصة الطارئة · لكن التطورات الطارئة للقصة ـ مهما كان الترتيب المختار لها ـ تعود بنا الى التاريخية أي الى زمن متحرك ، يحمل فى طياته فكرة قد تتضح وقـد لا تتضح لماض بائد من حيث التسلسل التاريخى · ففى القصص القرآنى ، اذن ، ينزع وعي تاريخى شروعى (استهلالى) الى الانبثاق ضمن الوعي الاسطورى السائد ، ويبين الادب التفسيرى بأن هذا الانبثاق كان محدودا دائما ·

« المـــؤمنـــون » :

لهذا التصور قيمتان تبينان كذلك مدى تداخل الاسطورة والتاريخ ، فهو حسـن المقصد القرآنى الاصلى يشير الى الامة ، المجتمع الروحى للمخلوقات البشرية التى أدركها **الحق** · فهو اذن مجتمع لا يعيش عبر التاريخ فقط ، بل حتى فيما وراء التاريخ لان المؤمنين سيبعثون فى حياة أبدية ·

ليس المؤمنون ـ من حيث التاريخ ـ الا مجموعة اجتماعية ـ ثقافية فى طريـق الانبثاق · ويجسد المؤمنون الاوائل فى مكة ما أسميناه بالاسلام الميتافيزيقى · لكن الاسلام وجد دعامة اجتماعية وسياسية بمجرد انتقاله الى المدينة ·

فابتداء من عام 622 تحولت **الامـــة** الى مجتمع تاريخى له دولـة ومؤسسات ، ومسؤوليات ، وأهداف سياسية وعسكرية واقتصادية · و « **الناس الذين يدخلون فى** دين اللـه أفواجا » (النصر2) هـم فى الوقت ذاته مناضلو قضيـة سياسية · فكيف التحدث عن هؤلاء الناس ، عما فكروا فيه ، وما فعلوه ، وما ادلوا به من شهادات ؟ وعند هذه النقطة من الالتقاء بين الميث والتاريخ غالبا ما ينشطر كلام المؤرخ الـى شطرين : أحدهما يتبين لغة التعبير الدينية ليركز على الاسلام الميتافيزيقى ، وعـن باعثه وتاثيريه البارزين · والثانى يستعمل الاصطلاح الوضعى (الذى يأخذ مـدى وضعيا بالضرورة) ليصف وقائع منفصلة عن باعثها الدينى ·

ولنختم قراءة هذه الآية بترك الكلمة « لهيدغر »

« ان ما وصفناه حتى الآن بتاريخية باتباعنا مجمل الوقائع الدينية والاجتماعية المتكونة ضمن القرار الاستباقى ، هو ما نسميه بالتاريخية **الاصيلة** للواقع البشرى · ان ظواهر النقل والتكرار ، وهي ظواهر راسخة فى المستقبل لتبين لنا بوضوح كيف أن مجمل الوقائع الدينية والاجتماعية المكونة للتاريخ الاصيل لها وزنها فى الكائن الذى سبق له الوجود » (34) ·

ان تاريخ الاسلام بابعاده الميتافيزيقى ، والتاريخى ، والسوسيولوجى ليبين الى اى حد كان القرآن بالفعل قوة من هذا القبيل اىمتضمنا مجمل وقائع تاريخية ، والى أي حد كان قرارا موجها لمصير ، واستباقيا فى احدى تاريخيات الواقع البشرى . لكننا ، مع « هيدغر » يجب أن نطرح السؤال الآتى : ماذا سيحصل « لــو حــدث ان حولت التاريخية غير الاصيلة الطريق الى التاريخية الحقيقية ، وغيرت المنفذ الــى « الاستمرارية » الخاصة بهــا » ؟ (35) .

2 ـ 3) الحقيقة والتاريخ فى الاسلام الكلاسيكى :

لقد كانت مشكلة تحويل المنفذ الى التاريخية ـ ولا تزال ـ مــن المشاكل الفعلية الكبرى التى تطرح تحت أسماء الارثودوكهية والبدع ، والرجوع الى المنابع الاولى للتاريخية الاصيلة ، والانحراف ... الخ . ان الموقف الاصلاحى الذى يدعو الى احياء الشكل الحقيقى أو الاصيل للتاريخية من وراء كل الابتداعات غير **المطابقة** فى الاسلام قد فرض نفسه فى الاسلام منذ وفاة الرسول .

على أن هناك بين مصطلح المؤرخ الفيلسوف ، ومصطلح العقائديين (اللاهوتيين الدوغماطيين من كل دين وملة بما فيهم الماركسيين) مسافة شاسعة تفصل بين البحث القلق ، والتثبيت المتعاظم لليقينيات التحكمية . وهكذا فقد يكون من الخطر التسرع بمماثلة مفهوم **الطريق المستقيم** الوارد فى القرآن كغيره من الديانات الاخرى بتصورات الارثودوكسية لخط الحزب الوحيد ، أو الارشاد الوطنى اللذين نعرف حظهما اليوم . وأمام ما يكشف عنه المؤرخ من تنوع الارثودوكسيات ووقتيتها ، يتساءل الفيلسوف عما اذا كانت هناك تاريخية أصيلة ، وعما اذا كان لهذه التاريخية منفذ ميسور . وهذا يقود ـ فيما يتعلق بالاسلام ـ الى التساؤل كيف ظهر فى تاريخه الملموس « القرار الاستباقى » (أو نظرة القرآن التاريخية) ؟

ان الاجابة على هذا السؤال تتطلب اعادة قراءة تاريخ الاسلام كله من الاصل . اذ لا ينبغى ، فى الواقع ، أن يقتصر الامر على وصف اضافيات التاريخ السطحــى بيقين دقيق (الخلافات على الملك ، الحركات الاجتماعية ، اصلاح مؤسسات نظــام الحكم ، تغيير أو استمرار الاساليب ... الخ) . بل ينبغى العمل ـ قدر الامكان ـ على حــل طــلاسم معطيات التاريخ العميق (أو الطويل الامد) المتمثلة فى العناصر الاساسية للتصور . وبنيات القرابة ، والبنى الاجتماعية ، والمصادرات على المعنى ، والتلفظ بــه ، وتوصيله ، وعن الحيــاة ، والعالم ، والانسان ، واللغــة ، والآليات

النفسية ـ اللغوية ، والنفسية ـ الاجتماعية التى يتـولد عنهـا الوعـي الخاطىء ، وتفرض استمرارية التاريخية الاصيلة ٠

نحن نلاحظ أربعة موضوعات ذات أولوية للبحث فى آفاق هذا التاريخ العميق ، وهي موضوعات قد تسمح بفهم أحسن للتفاعل بين الحقيقة والتاريخ فى الاسلام (1) ٠
اللغة الدينية والتركز الذاتى العقلى : (راجع محمد اركون ، ابحاث نفس المرجع صفحة 185 وما يليها ، قـراءة الفاتحة نفس المرجع من أجـل لم شتات الـوعي الاسـلامى وأعمال « ل٠ ماران L. Marini » و « ج٠ لادريار J. Ladrière » (2) ٠ البنيات الانتروبولوجية لموطـن الخيـال : (راجع أعمـال هـ٠ كوربـان H. Corbin ، وج٠ ديراند G. Durand ، الدفاتر الدولية للرمزية) ٠

(3) عـلم النفس التاريخى : تاريخ الوعـي الاسـلامى ، الو عـى واللاوعـى ، العقلانى العجيب ، اللاعقلانى ، الطبيعى والفوطبيعى ، الدنيوى والمقدس ، الزمـان والمكان ، الشخص ، والحلم الخ ٠٠٠ ، فعلى الرغم مما هو متوفر لدينا من وثائـق غنية ، ظل هذا الميدان الذى يكتسى أهمية خاصة ، بالنسبة الى موضوعنا ، غيـر مستكشف كما ينبغى من حيث الحكم والكيف (راجع أعمال « ت٠ فهد » حول العرافة و « ج٠ شلحود » حول المقدس والحرام ٠

(4) التضامنات الدائمـة : القرابة ، العصبيات ، القبـائل ، المذاهب ، المراتب الاجتماعية ، الطبقات ، والطوائف ٠ فوزن هذه التضامنات فى مجرى التاريخ والتعبير عن الحقيقة أمر واضح ، لكن من الصعب تقويمه ٠ ولسوء الحظ ، ما تزال وسائـل التقديم الاثنولوجية ، والانتروبولوجية التى يتطلبها ميدان هذه الدراسات غير معروفة على الوجه الكافى لدى الباحثين المسلمين ٠ ومع ذلك فان هناك امكانيات واسعـة للتوثق أو الاطلاع الاثنوغرافى ، اما فى الميدان بالذات ، أو فى الادب ٠

ان تقدم المعرفة فى هذه القطاعات الاربعة من شأنه أن يجر بكل تاكيد الى نهضة جذرية للفكر الاسلامى ٠ وقد تتوافر للعالم الاسلامى الحالى فرص النفاذ الى التاريخية الاصيلة لا بالطريقة « الميثية » الدفاعية أو العقيدية ، بل بوضوح المعرفة الوضعية ٠ وللاسباب التى ذكرناها نتبين فى الواقع أن الاسلام الحديث يتخبط فى متاعب تاريخية لـم تتـولد عنـه ٠

2 ـ 3 ج) الحقيقـة والتاريخية فى الاسـلام الحديث :

يحتاج مفهوم الاسلام الحديث الى توضيح ٠ والرأي السائد على العموم ؟ هو أن بعض المجتمعات الاسلامية ، اكتشفت العصرانية منذ القرن التاسع عشر ٠ وقـد

جرى اعتبار حملة بونابارت على مصر نقطة استدلال على ذلك · « فالنقـرة » التى نقرها بونابارت تكون قد أطلقت رويدا رويدا تطورات بل ونهضة الاسلام · وهكـذا تكونت مرسمة تاريخانية كاملة شارك فيها الدارسون والعقائديون المسلمون وبعض المهتمين بشؤون الاسلام الغربيين ·

ان تصور التاريخية ليحتم اعادة النظر فى التاريخ المكتوب للاســـلام الحديث باتباع المسلك **الحقيقى** للعصرانية (I) · لدى وعي أهل الفكر المسلمين (2) · لـدى الوعي الجماعى (3) · لدى البنيات الاجتماعية التقليدية · وهذا يفترض أن نضـع ـ مسبقا ـ تصور العصرانية على النحو الذى فرض به نفسه فى الغرب ابتداء من القـرن التاسـع عشـر ·

وهكذا نرى أن الطريق طويل جدا ، وانه لا يمكن قطعه هنا ، وانما نقتصر على التذكير بالخطوط البارزة لعرض سبق أن قدمناه فى مكان آخر (36) ·

لقد كان الاسلام الميتافيزيقى ينشد البقـاء فى القرن التاسع عشـر فى شـكل مجاهرات بدائية بالعقيدة الدينية ، وبالمذاهب ، والتقاليد المرتبطة ـ فى قليل او كثير ـ بالاخلاق وبالشريعة النظريتين ، وبمؤسسات متصلبة للحكم · وقد انتعشت من جديد معتقدات وموضوعات جوهرية لم يقو التعليم الكلامى (اللاهوتى) على محوها تماما فى المجتمعات التى تراجعت فيها السلطة المركزية وسلطة **العلماء** لفائدة سلطـات محلية تقليدية (37) · وبعبارة أخرى فان الاسلام بوصفه دينا ـ كان وما يزال يشكل ـ على درجات تختلف باختلاف الاوساط الاجتماعية ـ أسمنت البنية الكلية ـ لكنه ، من الوجهة التاريخية ، لم يكن يحمل المستقبل كما كان فى عهوده الاولى ببلاد العرب ·

ذلك لان مبادرة العمل التاريخى كانت حكرا على الغرب منذ القرن السادس عشر بل وحتى قبل ذلك لعدة وجوه · فقبل المجتمعات الاسلامية بأمد بعيد ، كانت المجتمعات المسيحية قد جربت تاريخية أكثر دينامية « وقابلية » للادراك تحت تاثير العصرانية الفكرية (مع ديكارت ، ولايبنتز ، وسبينوزا ، وغاليلى ، ونيوتن ، وفلسفة الانوار أو المعارف ··· الخ) · ثم تاثير العصرانية المـادية بتدخل استعمال المكـائن والآلات الصناعية · وامام الحقيقة المستمدة من الوحي والملقنة من قبيل المسيحية ، اثبتت سلطة روحية **لائكية** امكانية العقل البشرى على الاستقلال فى اكتساب الفهم والفاعلية وقد أعقب ذلك صراع ما يزال متواصلا الى يومنا هذا · ان النقاش الذى أدخلته العصرانية فى الاسلام لا يختلف فى جوهره عن النقاش الذى تواجهه المسيحية منذ الاصـــلاح

والنهضة · لكن بينما كانت المناقضة المتبادلة فى الغرب بين الفكر اللاهوتى والفكر العلمى قد تطورت واتسعت كتوتر تربوى لـذات اجتماعية ، ثقـافية واحـدة كانـت الاسلامات السوسيولوجية للقرن التاسع عشر لا تستطيع مواجهة التيارات الجديدة الا بهياكل بالية ـ رغم قدرتها على المقاومة ـ لمجتمعات ضعيفة ، منهكة القوى ·

وقد أجبر الضغط الذى مارسه « البورجوازيون الغزاة » على هذه المجتمعات الوعي الاسلامى على التسليم بوجود قوة تاريخية نشـــأت وترعرعت خارج « دار الاسلام » ولدى شعوب انكرت خاتمة الرسالات !·· وهنا تمكن العبرة الاكثر اثـارة من (المحنة الامبريالية) اذ ينتقل من اللامبالاة الى التاريخ الارضى الذى لا صلـــة له بالمستقبل الاخروى ، والى الشعور الذى يتضح اكثر فاكثر بتاريخية فعالة قسرية ، وهكذا يمكن التحدث عـن اكتشاف للتاريخية « العصرية » أي المركزة علـى مدلولها بالنسبة الى وضعية الانسان فى هذا العـالم المنفصل عـن منظـور التركيز الذاتى اللاهوتى الذى تتم به التاريخية فى الاسلام الكلاسيكى ·

هذا ما يجعل مفهومى الحقيقة والتاريخ يتغير محتواهما تدريجيا بقدر ما نقترب من مرحلة النضالات من أجل التحرير · ان استعمال ايديولوجية الاسلام التـاريخى ليحل محل « الانا الالهى والانا البشرى » (39) الذى كان يشكل اطار حياة وفكـــر المؤمنين قبل ظهور العصرانية · ومن الخطأ تفسير هذه الاستعاضة كما لو كانت احلال عهد وضعى يفهم منه الفكر التاريخية الوضعية ويحل لها محل « **عهد لاهوتى** » يتأمل فيه الفكر جواهر ميتافيزيقية وانما ينبغى الالحاح بقوة على ضرورة اعادة الاعتبار والاقرار باهلية الفكر الاسلامى الكلاسيكى ـ تماما كما فعل « ·ا حيلسون » بالنسبة الى العصر الوسيط الغربى ، وذلك حتى تتضح لنـا جيدا الاوهـام ، والتنافرات ، والتعميمات المبالغ فيها ، والقرارات المرغمة للاهوتيات العصرية ·

وبعد أن كانت الخطوة الاولى تندرج فى السياق السياسى والاقتصادى ، تتمثل الخطوة الحاسمة الثانية من خطوات وعي الاسلام الحالى فى الاستشعار بثقل كـــل تاريخية فى طـرح الاسئلة الصحيحة عـن الوظـائف الحقيقـة للأديـان بالامـس ، والايديولوجيات اليوم ضمن تلاحق المصائر الجماعية ·

يجب الاعتراف ، فى الواقع ، بأن تاريخية الوجود البشرى قد أفلتت وما تـزال تفلت ـ بقدر واسع ـ لرقابة الفكر التاملى ، فهي لم تزل تتحكم فيها مجموعة قـــوى محتمة عميقة (حقائق بيولوجية نفسية ، سوسيولوجية ، بيئوية ، كونية) تسعـى

المعرفة الوضعية الى تحديدها ، والتحكم فيها ، ان التقدم الحقيقى هو ذلك المجهود الدائب والبطىء ، المخيب للامل فى غالب الاحيان ، والمشجع أو المحمس احيانا ، الذى يواصله الفكر من أجل تقليص حدود المجهول ، وما هو غير معقول ، وبالتالى ما هو غير متوقع ، وما لا يخضع للمراقبة · ومن هذه الوجهة ، يكون من الظلم السخرية من التقدم والركون الى خيبة للامل ـ من طراز ايديولوجى ـ كما هو شائع فى الغرب · وصحيح أن تقدم العلم قد حول خدمة مصالح طبقية ، وتكتلات اقتصادية ، «ونخب حاكمة» · وهو عرضة لان يتلاعب به تقنوقراطيون أجانب عن كل فكرة تاريخية أصلية (وعلى الرغم من أنهم يتحدثون عن « قيم وطنية أصيلة » حسب مصطلح الايديولوجيات الرسمية) ·

وليست المجتمعات الاسلامية المعاصرة بمنجاة عن هذا التحويل الايديولوجى والاقتصادى للعلم · بل ان المشكلة مطروحة بصورة أكثر حدة بالنسبة الى تلك التى بلغت الى درجة من القوة النقدية لم يسبق لها نظير من تلك المجتمعات الاسلامية · ان كل خاصيات العصرانية المادية أصبحت بحيث يمكن اقتناؤها بسرعة · لكن من ذا الذى سيتساءل عن التطورات الممكنة مع انعدام أطر ثقافية وجهاز فكرى ممنوحين لنمط التاريخية التى تقتضيها عصرانية مادية **مستوردة** ؟ ولا يهدف هذا التساؤل الى التقليل من مجهود الذين يثابرون على طرحه على الوجه الصحيح وعلى الاجابة عنه ، وانما يسعى ـ على العكس من ذلك ـ الى التنبية الى ادراك أهميته لزيادة تصديقية الآية القائلة : « انما يخشى الله من عباده العلماء » (الملائكة،28) ·

ولنذكر فى الختام انه بامكاننا أن نترسم ثلاثة خطوط تطور ممكنة :

ـ تخط أو تجاوز للمرحلة الاسلامية السلفية من الحضارة بفضل نجاح النمو التقنى والاقتصادى · ومثل هذا الخط ستترتب عليه أزمات بنيوية للحضارة تضاهى الازمات التى تعيشها المجتمعات الصناعية حاليا · وعندئذ لن يكون لمشكلات النقد التاريخى المذكورة آنفا سوى أهمية تعليمية ·

ـ انفصام متزايد بين الرجوع بالفكر والثقافة الى حالتهما السلفية · وبين السعى المحموم الى النمو الاقتصادى · وهذه الفرضية الثانية لا يمكن تحققها بنيويا من وجهة نظر الماركسية الكلاسيكية : ومن ثم يتجلى المدى النظرى لبعض التجارب الجارية ·

ـ التصميم على تغليب جانب استراتيجية تنمية **متفق عليها** ترمى الى لم شتات المنحى ، والوعي والهيئة الاجتماعية • ومثل هذه الاستراتيجية تحتم الاعتراف بـأن كل تاريخية تستخدم ما هو من قبيل القيم ، وما ليس من قبيل القيم ، وان **القيم** هو ما يدخل فى حياة الناس ضمن المجتمع ، وبالتّالى فى حياتهم الخاصة ايضا ـ عناصـر علاقة ايجابية محفوزة • لكن ترى من الذى يقرر اختيار العناصر وحوافزها ؟ وباسم ماذا ؟ وباسم من ؟ وهنا لا نجد مفرا من الرجوع الى مسالة اساس كل تاريخية •

مـــراجـــع وتعليقـــات

1 ـ محمد اركون ، دراسات فى الفـكر الاســلامى ، باريس 1973 صفحة 223 ومـا يليهـــا •

2 ـ محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ص 152 (أورده ل• غاردى فى **الموسوعة الاســلامية** ، مــادة اســـلام) •

3 ـ راجع م• برافمان : **الخلفيات الروحية لفجر الاسلام** ـ ابريل 1972 ص 8 •

4 ـ ان الصفة «موجد» Existential قد استعملها «هيدغر» على وجه الخصوص ليمـيز الكائن فى مجموعة وبوصفه كائنا « مـن الوجود المعـاش »
من الانسان بصفة خاصة « الموجود » والذى نقصده من النماذج الموجدية هو النماذج البنيوية للوجـود البشرى التى يقترحها القـرآن والتى تتلقـى تطبيقات فى النسـق الوجـودى للمـؤمنيـن •

5 ـ راجع قراءة الفاتحة ، ميلانج A. Abel ، بريل ، 1 ، 1974 •

6 ـ عن معنى **عقل** فى القرآن ، راجع محمد اركون : **هل يمكن التحدث عـن العجيب فى القـرآن ؟ فى العجيـب والغـريب فى الحضارة الاسـلامية الـوسيطة** ، طبعـة باريس 1977 •

7 ـ ا• توران : **انتاج المجتمع** طبعة ساى 1973 صفحة 26 •

8 ـ ا• توران : نفس الكتاب صفحة 33 •

9 ـ **أزمة المفكرين العـرب** ، ما سبيرو 1974 •

10 ـ راجع موريس ويسلى M. Wesley «**نحو تاريخية جديدة**» برانسطون 1972 •

11 – نهمل صيغة Historicisme التى هي صنولا فائدة منه لصيغة Historisme راجع كارلو أنطونى (C. Antoni) جنيف 1963 . L'historisme

12 – ان تعدد اللقاءات الوطنية والدولية حول مشاكل التنمية لتبين الى أي حد أصبح التقدم من الاهتمامات السياسة الكبرى . الا انها غالبا ما تعالج باعتبارات خلقيــة تقليديــة .

13 – هناك الى جانب فكر مكتوب ، مذاع على الملأ ، فكر اسلامى غير مكتوب . يتجلى فى الحادثات الخصوصية وهو اكثر جراة ونقدا ووضوحا من الاول لانـــه أكثـــر حـــريــة .

14 – حسب صيغة ر . بارتس R. Barthes **درجة الصفر من الكتابة** مطبعة ساى 19 .

15 – عن هذا المفهوم راجع محمد أركون ، دراسات ، صفحة 308 وما يليها .

16 عن مفهوم الذاكرة الجماعية ، راجع هـ . ديبروش : **سوسيولوجية الامل** ، كالمان ليفى 1973 صفحة 205 وله (م . هالبواش فى **الذاكرة الجماعية** الطبعة 2 المطبعات الجامعية الفرنسية 1968) يرجع له الفضل دون شك فى التمييز بين ذاكرة **عالمية** للنوع البشرى أي الذاكرة التى تنتقل عبـرها صــور الحوادث المطهرة وبين **الذاكـرة** او **الذاكرات الجماعية** التى تتواصل عبرها القوى . ففى الاولى ترتب أو يعاد فيها ترتيب الكتابات ، وفى الثانية تحيا أو تبقى التقاليد ... » .

17 – للتعرف السريع على هذا المفهوم . راجع م . ايلياد – مظاهر **الفكـر الميثى** غاليمارد 1963 . لكن معرفة مؤلفات ك . ليفى – ستراوس ضرورية . وطالما لم تترجم هذه المؤلفات الى اللغة العربية فان ترجمة كلمة Mythe بالاسطورة (القصة الخرافية) ستظلـل القــارىء دائمـا .

18 – راجع محمد اركون : **من أجل لم شتات الوعي الاسلامى ميلانج هـ . كوربان** طهـــــران 1977 .

19 – يمكن العثور على فهرسة الاعمال الحديثة فى ف . روزانطال : **تــاريخ المؤرخين المسلمين**،الطبعة 2 أبريل 1968 .

20 – راجع محمد أركون : **مساهمــة فى دراســة النزعة الانسية العـربية فى** القرن الرابع الهجرى ، **مسكويه الفيلسوف والمؤرخ** . ج فران 1970 .

21 ـ **راجع التاريخ الاقتصادى والاجتماعى للشرق الاسلامى فى العصر الوسيط** فى ستوديا اسلاميكا 1955

22 ـ نفس المرجع ، صفحة 59 وما يليها ·

23 ـ راجع ج ب ديكونتشى : **ميلتون روكاش ومفهوم الدوغماتية** فى وثائقيات سوسيولوجية الديانات 1970/30 ·

24 ـ نفس المرجع صفحة 6 ·

25 ـ » » » 13 ·

26 ـ صبحى الصالح ، **مباحث فى علوم القرآن** دمشق 1958 صفحة 93 تعليق 2 ·

27 ـ **الميتافيزيقا ب 4** · راجع أعمال ج ب · فيرنان J. P. Vernant **الفكر الاسطورى والفكر عند اليونانيين** ·

28 ـ راجع محمد أركون : **هل يمكن التحدث عن العجيب ؟** المرجع المذكور ·

29 ـ راجع غودلية M. Godelier : **الميث والتاريخ : تأملات فى أسس الفكر الوحشى** فى سجلات ، 1971/3 ـ 4 صفحة 551 ·

30 ـ شافق شحاتة : **دراسات فى الفقه الاسلامى** · المطبعات الجامعية الفرنسية صفحة 17 ·

31 ـ ان المراجع حول هذه المفاهيم متعددة ، ولنشر على الاقل الى ف· برودل : **كتابات فى التاريخ** · فلاماريون 1959 ·

32 ـ عن هذا المفهوم الهام ، راجع غولدمان : **الماركسية والعلوم الانسانية** غاليمارد 1970 صفحة 121 وما يليها · ان الوعي الممكن هو استباق دينامى على ضرورة الوعي الحقيقى ، لكنه ايضا جملة امكانات فى حالة تمخض وتكون داخل الوعي الجماعى وعاجزة عن التحين لانه ما من نبي · ولا داعية ولا مجموعة رجال ساندها بكلمته ولا بكتابته ، ولا بمقدرته الاستراتيجية ، أو لانه لم يكن هناك « لقاء بين ارادة وظرف زمنى » ·

33 ـ عادة جارية عند قراء القرآن المسيحيين ·

34 ـ **ما الميتافيزيقا ؟** طبعة 12 غاليمارد 1951 صفحة 192 ·

35 ـ نفس المصدر صفحة 193 ·

36 – راجع محمد أركون : **الفكــر العربى** المطبعات الجامعية الفرنسية 1975 ، **كيف نتحدث عن الاسلام اليوم ؟ الاسلام امس ، وغدا** · بوشى شاستل 1977 ·

37 – هنا تتجلى بوضوح أكثــر ضرورة أي تقــديم اثنوغرافى وسوسيولوجى للمجتمعـــات الاســلاميــة ·

38 – راجع بشأن هذا المفهوم ب· بول بنيشو : **تكريس الكاتب** ج· كورنى 1973 ·

39 – راجع ر· أرنالديز : **الانا الالهى والانا البشرى استنادا الى تفسير القرآن لفخر الدين الــرازى** فى ستوديا اسلاميكا 36 ·

منشـــورات

وزارة التعليـم الاصـلى والشؤون الدينيـــة



السيـاسة المـالية للـدولة الفـاطمية
فى المغـــرب

د ٠ الحبيب الجنحانى
كلية الآداب والعلوم الانسانيـة
تــونس



يلاحظ دارس النظم المالية لدول المغرب الاسلامى فى العصر الوسيط ان النظام المالى الفاطمى أتقن احكاما، وأكثر دقة ، وبالتالى أشد وطأة على السكان (1) ، وهو نظام قد وضع لتحقيق هدف واضح فى سياسة الخلافة الفاطمية بالمغرب ، وقد سعت الدعوة جاهدة لتحقيقه قبل ذلك ، ونعنى اخضاع العالم الاسلامى لراية الخلافة الفاطمية ؛ فقد كانت معالم السياسة التوسعية الفاطمية واضحة منذ البداية ، ولم يكن حكم المغرب ـ اذن ـ الا مرحلة أولى نحو تحقيق الهدف الاكبر ، وقد أعرب عبيد الله المهدى عن ذلك بكل جلاء اثر مدة قصيرة من الدعاء له بالخلافة فى القيروان ، ورقادة (297 هـ/909 م) ؛ فقد جعل فى رقادة بيتا للمال ، وأقام له ديوانا ، « فقيل ان صاحب بيت المال رفـع اليه بتحصيل ما أخرجه من الصلات فى شهر رمضان فبلغ ذلك مائة ألف دينار ، وكان صاحب بيت المال استكثر ذلك فقال المهدى عليه السلام : لو بلغنى الله عز وجل الى حقى ، ونلت أملى ما رضيت مثل هذا العطاء بأسره الى رجل واحد من أوليائى» (1 أ) ٠

وتلوح منذ الفترة الاولى فى حياة الحكم الفاطمى ببلاد المغرب ميزة أساسية للسياسة المالية تبرز فى تسخيرها لخدمة ذلك الهدف الاسمى ، ولذا فقد أصبحت شتى الوسائل لتنفيذ هذه السياسة مشروعة ، وان جاء عبئها ثقيلا على السكان ، وجاءت متباينة مع النظم المالية المعروفة فى الاسلام ·

ونود هنا ابراز ملاحظتين :

اولا ـ ان هذه السياسة المالية التى شرع عبيد الله المهدى فى تطبيقها غداة مبايعته بالخلافة قد حاولت الدعوة الشيعية الاسماعيلية أن تضع لها أسسا فى مرحلة الستر ، فقد كان جمع الاموال ، وارسالها الى الامام مهمة أساسية فى عمل الدعاة ، وينقل لنا الحاجب جعفر بن على فى سيرته معلومات ثمينة عن هذه المرحلة حيث يقول : « وكانت الاموال والذخائر تحمل من كل بلد من قبل الدعاة اليه (يعنى الى المهدى ح ج) الى سلمية ، قال وكان الامام قد حفر سردابا فى الارض من الصحراء الى جوف داره بسلمية طوله اثنا عشر ميلا ، وكانت الاموال والذخائر تحمل على الجمال ؛ فيفتح لها باب السرداب فى الليل ، وتنزل فيه أحمالها عليها حتى تحط فى داخل الدار ، وتخرج فى الليل ويغمى على باب السرداب بالتراب فلا يدرى به أحد · قال وكانت الاموال عظيمة حتى يقال : انه ما كسب المهدى قدس الله روحه بعد أن فتح الله له الا نحوا مما خلف بسلمية » (2) · ولما اضطر أن يغادر مركز الدعوة : سلمية بسرعة ، منتجها الى مصر ، ثم بلاد المغرب ، ولم يتمكن من حمل ما احتوت عليه خزائن الدعوة من أموال وذخائر خشى على مصيرها ، فامر أحد انصاره بالرجوع الى سلمية ، وهدم دور العلويين، ولا سيما ردم البركة حتى لا يعرف لها خبر ، « قال جعفر والسبب فى ذلك أن الامام ع م كان قد حفر بركة ورصها وأتقنها ، وملأها أموالا، ثم رص فوقها، وبنى عليها بركة أخرى على قدرها ، وأجرى اليها الماء ، فكان لا يبـرح المـاء منها شتـاء ، ولا صيفا » (3) ، فلا غرو ـ اذن ـ أن يتهم المهدى بسلمية بأن أمواله أكثر من أموال الخليفة العباسى ، وقد كان يستعمل هذه الاموال فى كسب الانصار ، وتوطيد علاقاته مع الولاة فى سلمية (4) ، وقد اتبع هذه السياسة فى مصر فى طريقه الى بلاد المغرب ، وكسب بها قائد القافلة التجارية التى دخل ضمنها بلاد المغرب ، وبلغ سجلماسة حيث

كانت هداياه لاميرها ثمينة ، سخية ، وكانت تصله بعاصمة بنى مدرار **أموال من** أبى عبد الله الداعى يرسلها اليه مع الاولياء من كتامة ، ويبدو من الرواية التى نقلها لنا ابن عذارى عن رجل من بنى هاشم كان مع عبيد الله بسجلماسة أن هذه الاموال كانت بالدينار الاغلبى ، وهى العملة السائدة فى بلاد كتامة يومئذ . فقد قال : (وصلنى عبيد الله بمال كثير من دنانير لا توجد فى ذلك البلد ؛ فكثر تعجبى منها ، فلما رأى منى ذلك ، وعلم منى ما أوجب ثقته بى ، واستنامته الي قرأ على كتاب أبى عبد الله بالفتح ، وأمرنى بكتمان الخبر ، وألا أبدل حالتى الاولى ، ولا أغير حليتى ، وملبسى ، وقال لى : «ان علينا عيونا ورقباء، فلا يطلعوا منا على تبدل حال، واستفادة مال») (5) .

ثانيا ــ ان كبار دعاة المذهب قد حاولوا أن يوضحوا هذه السياسة المالية ، وأن تكون أصلا بارزا من أصول المذهب الاسماعيلى ، ولذا فاننا نرى أن نقطة الانطلاق فى بحث الواقع التاريخى والحضارى لهذه السياسة المالية هى التعرف أولا الى أسسها النظرية المذهبية . وقد حاول القاضى النعمان أن يحصر هذه الاسس فى الفصل العاشر من كتاب « الهمة فى آداب أتباع الائمة » الذى تحدث فيه عن « ذكر ما يجب للائمة الصادقين أخذه من أموال المؤمنين والمؤمنات » ، ويبدأ بالحديث عن المورد المالى الاول فى الاسلام (6) ، وهو الصدقات ، ويعنى صدقة الابل والبقر والغنم ، وما يجب فى الاموال ، وما أخرجت الارض ، وصدقة الفطر (7) . وبعد أن يشير الى أن بنى أمية استأثروا بالزكاة ، ولم ينفقوها فى أبوابها التى نصت عليها الآية الكريمة « **انما الصدقات للفقراء ، والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفى الرقاب والغارمين ، وفى سبيل الله ، وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** » (8) يقتصر على التعرض الى الآراء التى ترى وجوب دفعها ، ولو الى امام جائر ، أو عامل ظالم، فيقول : « وقال بعضهم : ادفعوه اليهم ، ولو شربوا الخمر وأكلوا به لحم الخنزير » (9) ، ولكننا نعرف أن هناك من يرى من علماء الاسلام جواز كتمها اذا كان العامل جائرا فى أخذ الصدقات ، عادلا فى قسمتها ، أما اذا كان عادلا فى أخذها ، جائرا فى قسمتها فانه يجب كتمها عنه ، ولم يجز دفعها اليه (10) . فقد كان القاضى النعمان حريصا على وصول أموال الصدقات الى بيت المال الفاطمى ، موضحا أن من خالف ذلك فهو

حري بالظلم والتعدى ، وجدير بالعقوبة على حد تعبيره ، ويبدو أن النقاش حول الموضوع كان منتشرا فى عصره ، وبلغ طبقات أتباع الائمة أنفسهم ، وقد ألف من أجلهم كتابه، فضلا عن أنصار المذاهب الاخرى المعارضة للمذهب الفاطمى ، وحين نتذكر حدة الصراع المذهبى فى المغرب خلال العصر الفاطمى ندرك حرص القاضى النعمان وقلقه ، فهو يختم تأكيده على ضرورة دفع أموال الصدقات الى عمال الائمة وجباتهم ، ولو كانوا جائرين يقلدون بها الكلاب ، ويشربون بها الخمر ، كما قيل لابن عمر ، قائلا :

(فافهموا رحمكم الله هذا المعنى أيها المؤمنون ، وتواصوا به ، واحتجوا به على من خالفكم فيه ، فانهم لن يجدوا منه مخرجا ولا حجة الا من ظلم منكم (السياق يقتضى منهم ح ج) وكابر الحق ، فان الله عز وجل يقول « **لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم** » (10 أ) ، فمن دافع الحق ، واحتج بالباطل فهو ظالم فلا تخشـوه) (10 ب) .

ويعترف القاضى النعمان أنه ليس للرسول صلى الله عليه وسلم ، والائمة من أهل بيته الحق فى الصدقات ، بل هم أمناء على قبضها من أهلها ، ووضعها مواضعها ، ولكنه جعل لهم خمس الغنيمة فى أموال عباده من المؤمنين ، مستدلا على ذلك بقول جعفر ابن محمد « الخمس لنا أهل البيت ليس للناس معنا فيه شيء ونحن شركاؤهم فى أربعة أخماس الغنائم فيما شهدناه معهم ، والخمس لنا دونهم نعطى منه يتامنا ، وفقرانا ، ومساكيننا ، وابن سبيلنا ، وليس لهم ولا لنا فى فى الصدقات شيء » (11) ، ومن المعروف أن فقهاء السنة يرون صرف سهم الرسول بعد موته فى مصالح المسلمين كأرزاق الجيش ، واعداد الكراع والسلاح وبناء الحصون والقناطر ، وغيرها من المصالح العامة (12) ، ويفسر القاضى النعمان الغنيمة تفسيرا لغويا ، فيقول : « فعلى جميع المؤمنين أن يدفعوا خمس ما غنموه فى كل عصر الى امام ذلك الزمان من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما أمر الله عز وجل بذلك مع زكاة أموالهم ، وليست الغنيمة ما أخذ من أيدى المشركين خاصة ، بل ذلك كل كسب كسبه المـرء فهـو غنيمة » (13) ، ويلح كثيرا على هذا التفسير ، فيعيده فى الفصل ثلاث مرات (14) ،

وهو ـ دون ريب ـ تفسير غريب لمفهوم الغنيمة فى الاسلام (15) ، ولا يمكن فهم هذا التفسير الا فى نطاق قواعد السياسة المالية الفاطمية ، واستعمالها لمختلف الوسائل ٠

ومن الموارد المالية لخزائن الدولة الفاطمية حسب أصول المذهب الامتحـــان فى الاموال ، وهو يمثل طريقة لجمع الاموال . يقول القاضى النعمان : « ثم جعل عز وجل للائمة صلوات الله عليهم عند استنقاذهم أولياءهم فى أموالهم ، وفيما أحبوه ، وما رأوا أن يمتحنوهم به ما رأوه من ذلك » (16) ، وبعد أن يعدد ضروب المحن التى امتحن الله بها أنبياءه ، والائمة أوصياءهم يتوجه الى المؤمنين قائلا : « فمن امتحنه أولياء الله منكم ، أيها المؤمنون ، فليصبر للمحنة ، وأيسر ذلك المال ، وليس فيه توقيت عـلى الائمة عليهم السلام ، ولا فيما يمتحنون به أولياءهم عند ارتضائهم أحوالهم ، وابلاغهم درجة الفضيلة عندهم » (17) ، ثم يذكر موردا آخر من موارد الخلافة الفاطمية ، وهو التطوع (17 أ) فيقول : « ثم المؤمنون بعد ذلك مندوبون الى التطوع بالانفاق مـــن أموالهم فى سبيل الله ورفع أعمالهم منها الى أوليائهم ، أو من أقاموه لقبض ذلك منهم، وذلك مفوض فيه اليهم وليس عليهم فيه توقيت ، ولا فرض معلوم ، وانما هو تطوع كما قال الله عز وجل : (**فمن تطوع خيرا فهو خير له**) » (18) ، وبالرغم من اعترافه بأن اعطاء هذه الاموال هو تطوع ، وليس على المؤمنين فيه توقيت ، ولا فرض معلوم ، فانه يلح على أهمية هذا التطوع ، مركزا على أن المال أمانة بأيدى الناس يجب أن تدفع لاصحابها ، ومن هم أصحابها غير الائمه ، « فالله الله عباد الله فى أمانة الله فى أيديكم فيما خولكم من أموالكم ، فانها من أعظم المحن عليكم فى ايجابه » (19) ٠

ونود فى هذا الصدد أن نبدي الملاحظات التالية :

1 ـ أن القاضى النعمان لا يتحدث فى هذا الفصل عن الاصول الاسماعيليـــة للسياسة المالية الفاطمية عن أموال النجوى التى يذكر المؤرخون أن الدعاة كانـوا ياخذونها من المستجيبين فى كل مرتبة من مراتب الدعوة ٠

2 ـ أنه يبدو لنا أن هذه المعلومات عن النظام المالى الفاطمى جاءت حسب ما يسمح بمعرفته فى كتب الظاهر مثل كتاب الهمة ، أما ما تضمنته كتب الباطن حول هـذه النقاط بالذات فما تزال معرفتنا به غامضة ٠

3 ـ نلاحظ تشابها بين الاصول الاسماعيلية التى حللها القاضى النعمان فى ميدان السياسة المالية وبين أسس الاشتراكية المالية التى طبقها حمدان قرمط فى المجتمع القرمطى ، وحاول نشرها بعده تلميذه أبو سعيد الجنابى فقد فرض ضريبة الفطرة ، وضريبة الهجرة ، وضريبة البلغة ، وضريبة الخمس ، وضريبة الالفة (20) ، وهى تشبه مورد التطوع الذى تحدث عنه القاضى النعمان ، ولكن الفرق الاساسى بين الفاطميين فى المغـرب والقرامطة أن القرامطة حاولوا تطبيق الاسس المالية فى حياة مجتمعهم ، أما الائمة الفاطميون ، ودعاتهم فقد حرصوا على جمع الاموال بشتى الطرق لتكون تحت تصرف الامام ينفقها حيث شاء ، وكيف شاء ، ولعل السياسة المالية للفرقتين المتفرعتين عن المذهب الاسماعيلى كانت من عوامل الخلاف بينهما ، ولا سيما بعد بيعة عبيد الله المهدى فى رقادة ٠

4 ـ سنرى فى تتبعنا بعد قليل للاحداث التاريخية التى عرفتها الخلافة الفاطمية فى المغرب فى حياتها المالية أن بنى عبيد لم يحترموا هذه الاصول المذهبية ، بل تجاوزوها بكثير ، وأباحوا كل الوسائل لجمع المال ، أو يكادون ٠

* * *

بعد هذه اللمحة الموجزة عن الاصول النظرية للسياسة المالية الفاطمية ، وقد كان السهر على تنفيذ هذه السياسة يعد جانبا أساسيا فى عمل الدعاة قبل تأسيس الخلافة وبعدها نود التعرف الى تطبيق هذا النظام المالى الخاص فى المغرب خلال العهد الفاطمى، وقد مرت هذه السياسة بمرحلتين :

ـ مرحلة الدعوة بزعامة أبى عبد الله الشيعى ، وقد كانت سياسته المالية واضحة تخضع لاصول النظام المالى فى الاسلام من جهة ، ولبعض أسس الدعـوة الشيعيـة الفاطمية من جهة أخرى ، فقد فرض على أنصاره فى بلاد كتامة دينار الهجرة ، ودرهم الفطرة ، وقد استغل زيادة الله الثالث توظيف هذه الضرائب الفاطمية الخاصة لاتهامه فى رسالة بعث بها الى نواحى افريقية بسن شريعة غير شريعة الاسلام ، « وجعل لنفسه حقا واجبا فى أموال الامة » (21) ، وقد كان حذرا فى سياسته المالية فنجده يبقى أموال الجباية والغنائم بأيدى مشائخ الاولياء من كتامة ، معروفا بتقشفه رغم الاموال

الكتامية التى تحت تصرفه ، وقد حرص على تنفيذ مبادىء السياسة المالية فارسل الى المهدى مبالغ كثيرة الى المشرق ، ثم الى سجلماسة .

وقد عمل أبو عبد الله على نشر روح التضامن بين المؤمنين فى المجتمع الكتامى ، وتغيير نظرتهم الى المال ، فاصبح الواحد منهم لا يعد لنفسه مالا دون أخيه ، « ولا يرى الفضل والشرف الا فيما وصل اليه فاعان به ، فلم تكن أمة من الامم ، ولا أهل قرن من القرون على مثل ما كانوا عليه » (22) ، فنراه فى محاولته تركيز روح الاشتراكية المالية فى المجتمع الكتامى يلتقى مع رؤية حمدان قرمط الى وظيفة المال فى المجتمع الاسماعيلى . ومن المعروف أن أبا عبد الله قد كان يتتبع باهتمام السياسة الجبائية للاغالبة ، متخذا اياها نقطة أساسية فى عمله الدينى والسياسى فى المنطقة التى أصبحت تخضع لنفوذه ، فقد اغتم لما بلغته الاخبار أن الامير الاغلبى أبا العباس واصل السياسة الجبائية الجديدة التى اتبعها أبوه ابراهيم بن أحمد سنة 289 هـ ، لما استقام أمر ابى عبد الله بكتامة (23) ، فزاد فى الرياء ، ورد على الناس جميع ما كان أبوه اغتصبهم اياه ، وعدل فيهم (24) ، ولما تغلب على مدينتى بلزمة ، وطبنة ، (وكان بهما جبارة على ضروب المغارم ، فأتوه بما فى أيديهم من الجباية ، فقال لاحدهم : « من اين جمعت هذا المال ؟ » فقال له « من العشر » ، فقال أبو عبد الله : « انما العشر حبوب وهذا عين ! » ، ثم قال لقوم من ثقات طبنة : « اذهبوا بهذا المال ، فليرد على كل رجل ما أخذ منه ، وأعلموا الناس أنهم أمناء على ما يخرج الله من أرضهم ، وسنة العشور معروفة فى أخذه وتفرقته على ما ينصه كتاب الله عز وجل ... ، وقال لمن أتاه بمال الخراج : « هذا مال لا خير فيه ، ولا قبالة ولا خراج على المسلمين فى أموالهم » ، ثم أمر ثقات أهل طبنة برده على أهله) (25) ، وقد كان لهذه السياسة الجبائية الجديدة اثر طيب فى نفوس السكان ، « فلما نظر أهل طبنة الى فعله سروا به ، ورجوا أن يستعمل فيهم الكتاب والسنة ، وانتشر فعله فى جميع نواحى افريقية ، فتاقت أنفسهم اليه ، وكاتبوه ، ودخلوا فى طاعته » (26) .

ان المصادر التى وصلتنا لا تشير بوضوح الى موقف أبى عبد الله تجاه التصرف المالى الذى سلكه عبيد الله المهدى اثر بيعته ، ولا سيما سياسة كسب الانصار باغداق

الاموال والعطايا ، ولكننا نرى أن هذا التصرف كان سببا رئيسيا من أسباب الخلاف الذي ادى في النهاية الى تازم العلاقات بينهما . وقد ذكر فى نصيحته للمهدى ان اعطاء الاموال لشيوخ كتامة فساد لهم (27) .

ـ أما المرحلة الثانية فقد بدأت اثر تحرير عبيد الله من سجن أمير سجلماسة اليسع بن مدرار ، فلما حاذى بلد كتامة فى طريقه الى رقادة مال اليه لزيارة دار الهجرة به : ايكجان ، وفيها أمر بقبض الاموال التى كانت بأيدى الدعاة والمشائخ ، وكانوا قد دفنوها هناك ، وامتعض من ذلك الكتاميون ، ويعترف القاضى النعمان قائلا : « فكان ذلك من أول ما أحال القلوب الفاسدة، وتوهموا أنهم يكونون كما عودهم أبو عبد الله : يأمرون وينهون ، ويقبضون ، ويبسطون » (28) .

ويتحدث ابن عذارى عن دخول عبيد الله المهدى القيروان فيقول : « ولقيه الفقهاء ووجوه أهل القيروان ، فدعوا له وهنؤوه ، واظهروا له السرور بأيامه ، وسالوه تجديد الامان لهم ، فقال لهم : (أنتم آمنون فى أنفسكم وذراريكم) ، ولم يذكر الاموال ، فعاوده بعضهم ، وسالوه التأمين لهم فى الاموال ، فأعرض عنهم ، فخافه أهل العقل من ذلك الوقت » (29) ، ومن المعروف أن أبا عبد الله سبق له أن أمنهم ، ووعدهم بالاحسان والعدل فيهم لما أشرف على القيروان ، وخرج اليه أهلها « من الفقهاء ، والوجوه، وجلة التجار » ، وقد أغضب ذلك قواد كتامة ورجالها ؛ لان المصادر السنية تشير الى انه وعدهم قبل ذلك « بان يؤكلهم القيروان ، ويسلط أيديهم فيها ، ويقطعهم جميع أموال أهلها ، فلما سمعوا بأمنته للقوم ساءهم ذلك ، وكلموه فيه ، وذكروه ما كان وعدهم به ، فتلا عليهم : (**واخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها**) (30) ، وقال لهم : (هى القيروان) فقبلوا قوله ، وسلموا لامره » (31) ، وأمر المهدى بجمع ما انتهب من الاموال بمدينة رقادة ، فاسترجع كثير من أيدى الناس ، وطلبوا فيه ، وأسرع بتنظيم الهياكل المالية فدون الدواوين ، « وأمر باقتضاء واجب الاموال ، وكان ديوان الخراج قد أحرق لما هرب زيادة الله ، فأمر به فاحيى ، ونصب ديوانا للكشف ، وديوانا للضياع ، وديوانا لاموال الهاربين مع زيادة الله ، واستصفى أموالهم » . (32)

وبعد مضي بضع سنوات على تأسيس الخلافة بدأ بتجهيز الحملات العسكرية الى المشرق ، ولكنها أقامت له الدليل ـ زيادة عن بداية سلسلة الانتفاضات ضد الحكم الفاطمي في المغرب ـ على ضرورة تركيز جهوده لتنظيم شؤون السياسة الداخلية استعدادا لتحقيق الهدف الاكبر، واستلزم ذلك أولا وبالذات انشاء قوة مالية وعسكرية قادرة على فتح بلاد المشرق من جهة ، وتدعيم أسس النظام الفاطمي في بلاد المغرب من جهة أخرى ، كي لا تعرقل الاحداث الداخلية تنفيذ الاهداف التوسعية للحكم الجديد (33) ، ويتطلب تحقيق هذه الاهداف اتباع خطة مالية دقيقة لتوفير موارد ضخمة تتجاوز ما تنص عليه كتب الظاهر في أصول المذهب الاسماعيلي ، وتتعدى ما يتفق فيه الفاطميون مع أهل السنة في توظيف أصناف من الجباية ؛ فلا غرو ـ اذن ـ أن يتسم النظام المالي الفاطمي بسمة بارزة تتمثل في خلق الذرائع لمصادرة الاموال وابتزازها . يتحدث ابن عذارى عن أحداث 307 هـ . فيقول : « وفي سنة 307 هـ . كان بافريقية وما والاها الى مصر طاعون شديد ، وغلاء سعر مع الجور الشامل من الشيعة ، والتعلل على أموال الناس في كل جهة » (34) .

وهكذا تبدأ سلسلة الاحداث التاريخية التي جاءت تطبيقا للخطة المالية الجديدة التي وضع قواعدها الامام المهدي ، واقتفى أثره فيها بقية الخلفاء الفاطميين بالمغرب دون ادخال أي تحوير يذكر ، وما تشير اليه المصادر من محاولة تخفيف عبء الجباية على السكان فقد أملته ظروف سياسية معينة ، وتبدأ تلك الاحداث التاريخية منذ سنة 298 هـ ؛ فقد تجول فيها أبو عبد الله الشيعي في بلاد البربر ، وحارب صدينة ، وزناتة ، وقتل الرجال ، وأخذ الاموال ، وسبى الذرية (35) ، وخرج في نفس السنة جيش فاطمي الى قبيلة لواتة فقتلوا أهلها ، وغنموا أموالهم ، وقد نهبت أموال تاهرت سنة 299 هـ . ودبر الفاطميون سنة 300 هـ . (أو 301 هـ) مكيدة لقتل أبرز التجار الاندلسيين بالقيروان أبي جعفر محمد بن خيرون المعافري ، وتصفية أمواله (36) .

وأصبح لقواد الجيش الفاطمي الحرية في اتباع الاساليب التي يرونها لجمع الاموال، فلما أخرج عبيد الله حباسة بن يوسف سنة 301 هـ . على رأس جيش الى المشرق برح ببرقة : « من أراد العطاء والرزق الواسع ، فليأت » ، فاكتتب عنده جماعة ، وأمر

العرفاء من كتامة بأن يعرفوهم بأعيانهم ، ويرقب كل واحد منهم رجلا من أولئك المكتتبين عنده ، ثم أمرهم أن يحضروا بالغداة لاخذ الارزاق ، فلما حضروا قتل جميعهم، وكانوا نحوا من ألف رجل ، فامر بجمع جثثهم ، ووضع عليها كرسيا ، وجلس فوقه ، ثم ادخل وجوه أهل البلد ، فنظروا الى ما هالهم من كثرة القتلى ، ومات منهم ثلاثة من الخوف والرعب ، فلما مثل أهل البلد بين يديه سبهم ، وقال : « ان لم تحضرونى غدا مائة ألف مثقال قتلتكم أجمعين ، فأحضروه اياها » (37) ، وهو مبلغ يساوى حوالى 420 كلغ من الذهب ، قد يكون فى هذا الرقم شىء من المبالغة ، ولكن هذا الاسلوب فى جمع الاموال لم يكن نادرا فى تاريخ الخلافة الفاطمية بالمغرب ، ولا سيما أيام مؤسسها الاول ، وقد استصفى قائد فاطمى آخر : أبو مدين بن فروخ اللهيصى أموال سكان برقة من جديد سنة 304 هـ . وفى سنة 307 انتهب الجيش الفاطمى بقيادة أبى القاسم ابن عبيد اليه أموال الاسكندرية والفيوم ، ونزل بالاشمونين بالصعيد الادنى « فألفى الاطعمة فى الانادر لم تخزن ، وانتهبها العساكر وغلت الاسعار بمصر وبالعسكر ، ووقع الوباء فى الناس » (38) . وانتهب الجيش الفاطمى بقيادة مصالة بن حبوس سنة 309 هـ . أموال سكان مدينة سجلماسة ، وأدت سياسة انتهاب الاموال ، والاعتداء على التجار ، ونهب دكاكينهم الى اندلاع انتفاضات سكان المدن ، فقد حدث ذلك فى القيروان سنة 299 هـ ، وفى طرابلس سنة بعد ذلك (39) .

انه من الصعب أن نعتقد أن سلوك جميع عمال الفاطميين ، وقواد جيوشهم فى مصادرة الاموال ، ونهب المدن كان بأمر من الخلفاء أنفسهم فى كل الحالات ، فلا شك أنهم قد تجاوزوا الحدود فى كثير من الاحيان ، ولا سيما أن الجيش الفاطمى قد أصبح يمثل قوة يصعب أحيانا كبح جماحها ، اننا نقرأ فى سيرة الاستاذ جوذر ما يلى : « وحدثنى رضى الله عنه أنه لما سافر مع القائم بأمر الله صلى الله عليه الى المشرق ، وكثر امتداد أيادى العسكريين الى نهب غنائم الرعايا المعتصمين بالطاعة ، وأن القائم بأمر الله ، صلوات الله عليه ، أنكر ذلك من فعلهم ، وعاقب عليه وقتل ، فلما غلبه الامر ، تقدم الى مشترى اللحم الى مطبخه أن يجعل ما يشتريه من ذلك من المدن فى حين جوازه بها من عند الثقات ، قال رضى الله عنه : فنظر الى فقال لى : « يا جوذر لا تأكل

من هذا اللحم الا ما أطعمناك اياه من مطبخنا حلالا ، فان كل ما يباع باسواق العسكر قد خبث لارتكابهم النهى ، واحتيالهم على النهب » (39 أ) .

ولكن مؤسس الخلافة قد أطلق أيديهم لجمع الاموال بصرف النظر عن السبل المتبعة ، وأصبح جمع الاموال الطائلة لفائدة بيت المال الفاطمى وسيلة للحظوة لدى الخليفة وتولى المناصب العليا (39 ب) ، فقد كان محمد بن عمران النفطى يتولى قضاء طرابلس فى عهد عبيد الله المهدى ، فجمع لخزانة الفاطميين « أموالا كثيرة من الرشى والاحباس ، ورفعها الى عبيد الله ، فكانت له وسيلة اليه » (40) ، فقد عينه سنة 311 هـ . على قضاء القيروان . ويبدو أن الخلفاء الفاطميين كانوا يختارون مسؤولين عن الشؤون المالية يتمتعون بصفات خاصة ، فقد اختار عبيد الله المهدى خليل بن اسحق لتولى الاعمال ، وجبايات الاموال ومحاسبة الدواوين والعمال ، وهو الذى عينه القائم فيما بعد واليا على صقلية ، « فعمل بها ما لم يعمله احد قبله ، ولا بعده من المسلمين ، أهلكهم قتلا وجوعا ، حتى فروا الى بلاد الروم وتنصر كثير منهم ، وبقى بصقلية اربعة اعوام » (41) ، وقال يوما مفتخرا بظلمه فى مجلس حضره جماعة من وجوه الناس : «انى قتلت ألف ألف : يقوله المكثر ، والمقلل ، يقول : مائة ألف فى تلك السفرة» (42).

ونلاحظ هنا أن سياسة جمع الاموال بالقوة استمرت بعد رحيل الفاطميين الى مصر ، فقد بعث أبو الفتوح يوسف بن زيرى الى الخليفة الفاطمى العزيز بالله سنة 367 هـ . أموالا جمعت بالقوة من سكان القيروان قد تجاوز مقدارها أربعمائة الف دينار عينا (43) ، وقد عمل عبد الله بن محمد الكاتب عامل افريقية بيت الحديد سنة 372 هـ ، وملأه أموالا ، ثم عمل بيت خشب وملاه أموالا أيضا ، وبعث أبو الفتوح المنصور الصنهاجى هدية الى الخليفة الفاطمى بالقاهرة سنة 374 هـ بلغت قيمتها ألف ألف دينار (44) .

* * *

وقد اهتم الفاطميون بالسياسة الجبائية اهتماما كبيرا الى جانب سياسة مصادرة الاموال بشتى الذرائع ، والنظام الجبائى الفاطمى معروف بارهاقه للسكان ، وخاصة سكان الريف . وقد كان اشتداد وطأته عليهم سلاحا فعالا عرف كيف يستعمله أبو يزيد

في انتفاضته ضد الحكم الفاطمى ، معتمدا بالخصوص على سكان المناطق الريفية (45) ، واستمر هذا النظام الجبائى طيلة العصر الفاطمى فى بلاد المغرب الا فى بعض الحالات التى اضطر فيها الخليفة أن يخفف من ثقله لاسباب سياسية ، أو اقتصادية ، فقد أسقط المنصور بالله اسماعيل بن أبى القاسم الخراج عن الرعية حتى صلحت أحوالهم (46) ، وذلك بعد الاحداث الخطيرة التى عاشها المغرب أثناء انتفاضة صاحب الحمار ، وما أدت اليه من تدهور اقتصادى ومالى فى حياة الدولة الفاطمية ٠

وقد حاول المعز ارضاء السكان قبل رحيله الى القاهـــرة فخفف من شـــدة الضرائــب (46 أ) ٠

ويتساءل المرء هنا عما أحدثه الفاطميون فى ميدان السياسة الجبائية ببلاد المغرب ؟

انهم طبقوا السياسة الجبائية التى سار عليها الدعاة فى مرحلة الستر (46 ب) ، وقد لمحنا الى أهم عناصرها . ولكن أهم اصلاح جذرى أدخلوه فى ميدان الخراج قام به القاضى أبو معمر عمران بن أحمد بن عبد الله بن أبى محرز بعد أن ولاه عبيد الله خراج افريقية سنة 303 هـ ، « فتولى بتوظيف التقسيط على ضياع افريقية بعد أن وزع جميعها ، ونظر الى أوفر مال ارتفع من العشور فى سنة وأقله ، ثم جمع الماليين ، ووظف الشطر على كل ضيعة » (47) ، وبعد سنتين من هذا الاصلاح الذى سمي « التقسيط » قام باصلاح الاصلاح ، وسماه « التضييع » ، يتحدث ابن عذارى عن أحداث سنة 350 هـ ، فيقول : « وفيها أخذ أهل الضياع بأعمال افريقية بمغرم سمي التضييع ، وزعموا أنه من بقايا التقسيط » (48) ٠

وبعد ان انتقل عبيد الله الى عاصمته الجديدة المهدية فرض سنة 309 هـ ، على الحجيج أن يمروا بالمهدية لاداء ما وظف عليهم من مكوس (49) ٠

ويلوح لنا أن تعدد الموارد المالية ، وتوظيف ضروب من الجباية جعل حكام المهدية يفكرون فى انشاء مؤسسة مالية للمراقبة سموها « دار المحاسبات » (50) ، انها اشارة مهمة بالرغم من أن المصادر التى بين أيدينا لا تفيدنا شيئا عن سير هذه المؤسسة ،

ولا عن المشرفين عليها ، ولكن باسيسها يدعم ما لمحنا اليه أكثر من مرة حول الاهتمام الخاص ، والتنظيم الدقيق الذى عرفته السياسة المالية الفاطمية ببلاد المغرب ٠

* * *

وقد آن الاوان لمعالجة نقطتين تمثلان فى رأينا أخطر جانب فى السياسة المالية خلال العصر الفاطمى ٠

أولا ــ النشاط التجارى ، واعتناء الدولة الفاطمية بتنظيمه باعتباره موردا ثريا لنظام الجباية ، ولتجمع الثروات ، وتوفر عملة نقدية ذهبية ذات شأن تساهم التجارة الكبرى بالخصوص فى تجمعها بأيدى فئات التجار فى المراكز التجارية النشطة ٠

وظهر هذا الاهتمام بتنظيم الحياة التجارية فى القيروان لما أنشىء حى القاسمية التجارى ، ونقل اليه التجار ، ثم ظهر فى بناء أسواق المهدية ، وترتيب أصناف التجارة بها ، وكان بناء الاسواق فى المنصورية ، ونقل تجار القيروان اليها ، واحكام استخلاص المكوس أمام أبوابها على حركة تصدير البضائع وتوريدها من العوامل الفعالة فى التطور العمرانى والاقتصادى بالمدينة ، ومن المعروف أن هذه الحركة التجارية النشطة برا وبحرا استفادت من عاملين أساسيين :

1 ــ الازدهار الاقتصادى ، ولا سيما التجارى منه الذى عرفه المغرب الاسلامى منذ مطلع القرن الثالث الهجرى ٠

2 ــ سيطرة الاسطول الفاطمى على المنطقة الغربية من حوض البحر الابيض المتوسط ، يحدثنا البكرى عن ارساء سفن تجارية قادمة من الاسكندرية ، وبلاد الشام، وصقلية والاندلس وغيرها بميناء المهدية (51) ٠

ثانيا ــ الصراع العنيف بين الامويين والفاطميين من أجل السيطرة على مسالك تجارة الذهب بين بلاد السودان والمغرب الاسلامى ، وهى نقطة متصلة بالاولى ، ولكنها أخطر شأنا ، فى رأينا ، فلولا هذا المورد الثرى لتجمع الثروات الذهبية لما استطاع الفاطميون أن يجمعوا تلك الذخائر الذهبية الضخمة مهما بلغت سياستهم المالية احكاما ، ونظامهم الجبائى دقة واتقانا ، فقد كانت السيطرة على مسالك تجارة الذهب

هى العامل الاساسى الذى يكمن وراء ذلك الصراع الذى استمر طويلا بين قرطبة والمهدية ، وهو الصراع الذى يبرز فى عالم الاحداث السياسية والعسكرية بين صنهاجة وزناتة ، فلم يكن ـ اذن ـ صراعا قبليا كلاسيكيا ، كما نقرأ ذلك فى كثير من المراجع، بل صراع من أجل السيطرة على المسالك الحساسة لتجارة الذهب ·

ويرى الاستاذ Jean Devisse فى هذا الصدد أن هزيمة أبى يزيد عزلت افريقية عن مناطقها الجنوبية عزلا لم يعرف من قبل ، وكان نتيجة ذلك ضعف نشاط مسلك تجارة الذهب عن طريق وارجلان ، فهو مسلك يسيطر عليه الخوارج ، ولم ينجح الفاطميون فى السيطرة عليه ، ولذا فاننا نراهم يحاولون عن طريق الحملات العسكرية (آخرها حملة القائد جوهر الصقلى سنة 347 هـ) السيطرة على المسلك الغربى : سجلماسة ـ أودغست ـ بلاد غانة لتحصول على ما يحتاجون اليه من الذهب (52) ، وقد سعى الامويون سعيا حثيثا لابعاد الفاطميين عن هذا المسلك . وضمان وصول ذهب السودان الى الاندلس عن طريقه : غانة ـ أودغست ـ سجلماسة ـ موانىء البحر الابيض المتوسط · ومن المعروف أن الدولة الفاطمية قد حاولت منذ الشهور الاولى أن تسيطر على المغربين الاوسط والاقصى نظرا لاهميتهما فى التحكم فى التجارة الصحراوية، وتجارة الذهب بصفة خاصة ، فلا غرو ـ اذن ـ أن يحتد الصراع بين الزناتيين حلفاء قرطبة والصنهاجيين ·

ولابد من الربط فى هذا الصدد بين سيطرة الفاطميين على المسلك الغربى سيطرة كاملة بين سنتى 950 م و 971 م ، وبين تجمع تلك الثروة الذهبية الضخمة فى خزائن المعز لدين الله التى سمحت له بارسال ميزانية عسكرية مع القائد جوهر فى حملته لفتح مصر سنتى 358 هـ/359 هـ ، بلغت جملتها 24 الف ألف دينار (حوالى10080 كلغ من الذهب) ، وما أنفقه قبل ذلك ببضع سنوات بمناسبة ختان أبنائه سنة 351 هـ ، من مبالغ ضخمة ؛ فقد بلغ ما حمل الى جزيرة صقلية وحدها ـ سوى الخلع والثياب ـ « خمسون حملا من الدنانير ، كل حمل عشرة آلاف دينار ، ومثل ذلك الى كل عامل من عمال مملكته ليفرقه على أهل عمله » (53) ·

اما الثروة الذهبية التى حملها معه الى مصر فقد بلغت مبلغا يقيم الدليل على وجود خطة مالية دقيقة ، ويثبت فى نفس الوقت ادراك الدولة الفاطمية لخطورة السيطرة على مسالك تجارة الذهب ، وارتباط ذلك بمستقبلها ، وبتنفيذ سياستها التوسعية ، يصف لنا المقريزى هذه الثروة قائلا : « ولما عزم المعز على الرحيل الى مصر أتاه بلكين ابن زيرى بالفى جمل من ابل زناتة ، وحمل ماله بالقصور من الذخائر ، وسبك الدنانير على شكل الطواحين ، جعل على كل جمل قطعتين ، فى وسط كل قطعة ثقبا تجمع به القطعة الى الاخرى ، فاستعظم ذلك الجند والرعية ، وصاروا يقفون فى الطرق لرؤية بيت المال المحمول » (54) ، وهى الثروة الذهبية التى اعتمد عليها المعز لاسقاط العملة العباسية بمصر ، « وكثر ضرب الدينار المعزى ، حتى ان المعز لما قدم مصر فى سنة اثنتين وستين وثلاثمائة ، ونزل بقصره من القاهرة أقام يعقوب بن كلس ، وعسلوج ابن الحسن لقبض الخراج ، فامتنعا أن يأخذا الا دينارا معزيا ، فاتضع الدينار الراضى، وانحط ونقص من صرفه أكثر من ربع دينار ، وكان صرف المعزى خمسة عشر درهما ونصفا » (55) .

ان هذه السياسة النقدية ، وما تستند اليه من رصيد ذهبى ضخم تؤكد من جديد أهمية السيطرة على مسالك تجارة الذهب فى الصراع الاموى ـ الفاطمى ، ولا يمكن ادراك أبعاده التاريخية الا فى نطاق هذه الرؤية ، وتدعم ما حاولنا خلال هذه الدراسة اثباته ، اى وجود سياسة مالية فاطمية دقيقة خاضعة لخطة بعيدة المدى ، ومرتبطة بالاهداف السياسية الكبرى للخلافة .

تعاليق

(1) ان القول : « ولم تسرف هذه الدولة فى جمع الضرائب » بعيد عن الواقع التاريخى الذى عرفته السياسة المالية للدولة الفاطمية . وردت الجملة المذكورة فى كتاب حسن ابراهيم حسن ـ طه أحمد شرف ، المعز لدين الله ، القاهرة ، 1947 ، ص 168 .

(1 أ) القاضى النعمان بن محمد ، رسالة افتتاح الدعوة ، بيروت ، 1970 ، ص 257 .

(2) محمد بن محمد اليمانى ، سيرة الحاجب جعفر بن على ، مجلة كلية الآداب ، الجامعة المصرية ، المجلد الرابع ، الجزء الثانى ، 1936 ، ص 108 ، أنظر أيضا : عريب بن سعد القرطبى ، صلة تاريخ الطبرى ، ليدن ، 1897 ، ص 51 وما يليها .

نلاحظ هنا أن الدعاة استمروا فى ارسال الاموال الى الخلفاء الفاطميين بعد تأسيس الدولة ، فقد كان المعز لدين الله تصله ، وهو فى المنصورية ، أموال من الدعاة فى اليمن والبحرين ، وعمان ، وفارس ، وخراسان ؛ فقد أشار القاضى النعمـــان فى « المجالس والمسايرات » الى « قدوم رسل بعض دعاة نواحى المشرق بأموال كثيرة ، قدموا بها من أعمال المؤمنين ، وطرائف وتحف » ، حسن ابراهيم حسن ــ طه أحمد شرف ، المعز لدين الله ، سبق ذكره ، ص 169 .

(3) سيرة الحاجب جعفر ، سبق ذكره ، ص 113 .

(4) ن. م.،ص 109 .

(5) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ليدن ، 1948 ، ج 1 ، ص 139 .

(6) راجع عن النظم المالية فى الاسلام بصفة عامة : أبو عبيد ، القاسم بن سلام ، الاموال ، القاهرة ، 1353 هـ ؛ القاضى أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلى ، الاحكام السلطانية ، القاهرة ، 1966 ؛ محمد ضياء الدين الريس ، الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية ، القاهرة ، 1969 ؛ ابراهيم فؤاد أحمد على ، الموارد المالية فى الاســـلام ، القاهرة 1968 ــ 1969 .

(7) أنظر : القاضى النعمان ، الهمة فى آداب أتباع الائمة ، القاهرة ، د ت ، ص 66 .

(8) سورة التوبة 9/60 .

(9) الهمة ... ، سبق ذكره ، ص 68 .

(10) الاحكام السلطانية ، سبق ذكره ، ص 130 .

(10 أ) 2/150 .

(10 ب) الهمة ، سبق ذكره ، ص 68 .

(11) ن. م.،ص 68 وما يليها .

(12) الاحكام السلطانية ، سبق ذكره ، ص 137 .

(13) الهمة ... ، سبق ذكره ، ص 69 .

(14) ن. م.،ص 69 ، 73 .

(15) راجع عن مفهوم الغنيمة فى الاسلام ؛ الاحكام السلطانية ، سبق ذكره ، ص 136 وما بعدها .

(16) الهمة ، سبق ذكره ، ص 70 .

(17) ن. م.،ص 71 .

(17 أ) ويعرف أيضا بمال التقرب ، فكان الاستاذ جوذر مثلا « لا يجتمع له شيء من المال الا تقرب به الى مواليه الائمة صلوات الله عليهم » وبلغ هذا المال فى احدى المرات فوق عشرة آلاف دينار ؛ أنظر : سيرة الاستاذ جوذر ، القاهرة، 1954 ، ص 47 ، وما يليها ؛ راجع أيضا ص 147 .

(18) ن. م.

(19) ن. م. ص 72 .

(20) أنظر : حسن ابراهيم حسن – طه أحمد شرف ، عبيد الله المهدى ، القاهرة ، 1947 ، ص 296 وما بعدها .

(21) رسالة افتتاح الدعوة ، سبق ذكره ، ص 172 .

(22) ن. م.،ص 131 .

(23) راجع : ابن عذارى ، البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 131 .

(24) القاضى النعمان ، رسالة الدعوة ، سبق ذكره ، ص 141 .

(25) ابن عذارى ، البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 141 وما يليها .

(26) ن. م.،ص 142 .

(27) أنظر القاضى النعمان ، رسالة افتتاح الدعوة ، سبق ذكره ، ص 260 .

(28) ن. م.،ص 127 ، 246 ؛ راجع أيضا : المقريزى ، اتعاظ الحنفا القاهرة ، 1967 ، ج 1 ، ص 67 .

(29) البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 158 .

(30) الفتح 48/21 .

(31) البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 150 .

(32) القاضى النعمان ، رسالة افتتاح الدعوة ، سبق ذكره ، ص 256 وما يليها .

(33) أنظر :

(34) البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 181 .

(35) ن. م.،ج 1 ، ص 163 .

(36) ن. م. ، ج 1 ، 165 ، 166 ، 169 ؛ الدباغ – ابن ناجى ، معالم الايمان ، القاهرة، 1972 ، ج 2 ، ص 290 وما يليها . ويخبرنا الخشنى فى ترجمة ابى سعيد المعروف بالوكيل، وقد كان من أهل الحديث ، ومن ذوى الاموال الوافرة ، مات فى صدر دولة عبيد الله ، انه لما مات « نزل معلوم الكتامى ، وابن أبى حنزير ، وأبو زيد الباهرى على داره فأخذوا من داره أربعين ألف مثقال سوى البز والجوهر » ، طبقات علماء افريقية ، الجزائر ، 1914 ، ص 174 وما يليها .

(37) ن. م.،ج 1 ، ص 170 ؛ راجع أيضا : صلة تاريخ الطبرى ، سبق ذكره ، ص 48 .

(38) راجع : البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 181 وما يليها ؛ صلة تاريخ الطبرى ، سبق ذكره ، ص 80 .

(39) البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 166 ، ص 168 وما يليها .

(39 أ) أبو على العزيزى الجوذرى ، سيرة الاستاذ جوذر ، القاهرة ، 1954 ، ص 43 ؛ أنظر أيضا ص 147 .

(39 ب) يبدو أن المبالغ التى يجمعها العمال من أعمالهم أصبحت تمثل المحك الاساسى فى الحكم على نجاح العامل ، أو فشله ، ويمكن للمستقبلين أن يطالبوا بتولى شؤون عمل من الاعمال عن طريق ضمان مبالغ أكثر من الضرائب ؛ فلما تطاول العمال الى الزيادة على جعفر بن على فى عمله بالمسيلة كتب الاستاذ جوذر بذلك رقعة الى المعـز يقـول فيها : « يا مولاى ، صلى الله عليك ، هذا بلد كثر القول فيه ، وتطاول المتقبلون اليه فالواجب عقده على من طلبه ، ولا يذهب مال مولانا خسارة » ، سيرة جوذر ، سبق ذكره ، ص 129 وما بعدها ، ص 140 وما يليها .

(40) البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 188 .

(41) ن. م.،ج 1 ، ص 215 .

(42) ن. م.،.

(43) ن. م.،ص 130 .

(44) ن. م. ، ج 1 ، ص 238 ، 240 .

(45) قال المعز موصيا يوسف بن زيرى قبيل رحيله ، الى القاهـــرة سنة 361 هـ : « ان نسيت ما أوصيناك به فلا تنس ثلاثة أشياء : اياك أن ترفع الجباية عن أهل البادية ... وافعل مع أهل الحاضرة خيرا » ، المقريزى ، اتعاظ الحنفا ، سبق ذكره ، ج 1 ص 101 . وقد استمر ارهاق سكان البوادى فى العصر الصنهاجى ، يتحدث ابن عذارى عن عامل افريقية يوسف بن أبى محمد سنة 379 هـ ، فيقول : « فكان سكان أهل الحاضرة معه فى أمن وعافية ، وأهل البادية فى عذاب وغرامة » ، البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 245 .

(46) الدباغ/ابن ناجى ، معالم الايمان ، القاهرة ، 1968 ، ج 1 ، ص 26 .

(46 أ) يبدو أن ذلك شمل سكان المدن فقط ، حيث اننا نجده يوصى خليفته على بلاد المغرب يوسف بن زيرى قائلا : « اياك أن ترفع الجباية عن أهل البادية ... » (راجع تعليق 45 ؛ انظر فى هذا الصدد أيضا : سيرة الاستاذ جوذر ، سبق ذكره ، ص 114 . هذا وقد حاول قبل رحيله فرض جباية خاصة على سكان بلاد كتامة ، فقد بعث المعز خفيفا الصقلبى ــ صاحب الستر ــ الى شيوخ كتامة يقول : «يا اخواننا قد رأينا ان ننفذ رجالا من قبلنا الى بلدان كتامة ، يقيمون بينهم ، ويأخذون صدقاتهم ومراعيهم ، ويحفظونها علينا

فى بلادهم ، فاذا احتجنا اليها انفذنا خلفها فاستعنا بها على ما نحن بسبيله » ، المقريزى ، اتعاظ الحنفا ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 98 .

وجاء رفض شيوخ كتامة واضحا : « قل لمولانا والله لا فعلنا هذا أبدا ، كيف تؤدى كتامة الجزية ، ويصير عليها فى الديوان ضريبة ؟ وقد أعزها الله قديما بالاسلام ، وحديثا معكم بالايمان ، وسيوفنا بطاعتكم فى المشرق والمغرب ؟ » . ومن المعروف أن المعز تراجع ، وأجاب جوابا ديبلوماسيا قائلا : « بارك الله فيكم فهكذا أريد أن تكونوا وانما أردت أن أجربكم ، فانظروا كيف أنتم بعدى اذا سرنا عنكم الى مصر ، هل تقبلون هذا ، أو تفعلونه وتدخلون تحته ممن يرومه منكم ؟ والآن سررتمونى بارك الله فيكم » ، ن. م .

اننا نشك طبعا فى صدق جواب المعز على رفض شيوخ كتامة أداء الجزية التى حاول فرضها عليهم ، فليس من الحكمة السياسية أن يثير غضب الكتاميين قبيل رحيله الى المشرق ، ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا : ما هو السبب الذى يكمن وراء هذه المحاولة فهل هو سبب سياسى يهدف الى تركيز الحكم الفاطمى فى المجتمع الكتامى قبل نقل مركز الخلافة الى القاهرة عن طريق الجباة لجمع الصدقات والاموال ، وليضمنوا أولا وبالذات ولاء كتامة، ولا سيما أن خلافة الفاطميين بالمغرب قد أسندت الى الصنهاجيين ؟ ام هو سبب مالى ، فقد أراد المعز ان يضمن دخلا قارا ومستمرا للخلافة من منطقة جغرافية عرفت بطاعتها للفاطميين ، كان لها دور كبير فى مد الدعوة بالاموال فى مرحلة الاستتار ، وذلك بالرغم من الثروة الذهبية الضخمة التى أعدها المعز للرحيل الى المشرق ؟ فهل ادرك ان سيطرة الدولة الفاطمية على المسلك الغربى لتجارة الذهب ستنتهى بعد الرحيل الى القاهرة ، وسيسيطر عليه الامويون ؟

(46 ب) ونلاحظ هنا ان الخلافة جددت فى ميدان السياسة الجبائية ، وطورت بالخصوص أساليب جمعها ، فهنالك نص فاطمى يشير الى أن المعز لدين الله قد منع العمال من جمع جباية أكثر من سنة ، وطالبهم بان يدفعوا جباية كل سنة عند انقضائها احكاما لدخول الاموال بصورة منتظمة ، وخوفا ان يؤدى التأخر فى دفعها الى العجز عن الوفاء بها بعد ذلك . فقد كتب الى الاستاذ جوذر يقول : «وأمرنا أصحاب الدواوين أن لا يقبلوا من العمال الا اتصال ما لكل سنة عند انقضائها ، فمن عجز عن الوفاء فى أول سنة كان عنه فى التى تليها أعجز ، وتلافى النظر فى الاول أحق من النظر فى ادبار الامور » ، سيرة الاستاذ جوذر ، سبق ذكره ، ص 96 .

(47) البيان المغرب ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 173 .

(48) ن. م. ج 1 ، ص 181 .

يبدو من بعض النصوص أن جباية «التقسيط» و «التضييع» كان مرهقة للفلاحين ، وادت الى فقر الكثير منهم ، يخبرنا الخشنى فى ترجمة أبى جعفر أحمد بن أحمد بن زياد (توفى سنة 318 هـ) انه كان من أهل النعم فى منشئه « ثم امتحن فى آخر عمره بمغارم السلطان الحادثة على أهل الضياع فانكشف »، طبقات علماء افريقية، سبق ذكره، ص 163 . وحدث ما يشبه هذه الحالة مع مالك بن عيسى القفصى ، فقد « امتحنه عبيد الله الشيعى

بصحبته ، وبتعديل الارض له لتوظيف الخراج الذى يسميه المقسط » ن. م. ص 174 .
وبلغ مبلغ « التضييع » الموظف على ضيعة الزيتون لابن زياد ستين مثقالا ، وهو مبلغ كبير بالنسبة لذلك العصر ، ويبدو أنه جباية سنة واحدة ، ولكن النص لا يشير الى أهميـة الضيعة ، والى عدد الزياتين بها حتى نستطيع أن نعرف بالضبط مدى عـبء جبايـة « التضييع » هذه ، ولكنه يفيدنا حول نقطتين :

أولا ـ ان الانتاج الزراعى (غلة الزيتون فى هذه الحالة) يبقى مرهونا حتى يدفع « التضييع » .

ثانيا ـ أن عبيد الله المهدى كان شديدا فى استخلاص هذا الخراج ، ولا يقبل فيـه أى تدخل ، فلما حاول ابن زياد التوسط لديه لتخفيف من المبلغ أجيب « أن هذه المغارم لم يفتح السلطان قط فيها بابا من التخفيف لولد من أولاده ، ولقائد من قواده » ، ن. م. ص 169 .

(49) ن. م. ص 186 .

(50) البكرى ، المسالك والممالك ، الجزائر ، 1857 ، ص 30 .

(51) ن. م.

(52) أنظـر Robert, D. et S. — J. Devisse, Tegdaoust I, Paris, 1970, p. 144

(53) المقريزى ، اتعاظ الحنفا ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 94 .

(54) ن. م. ص 100 .

(55) المقريزى شذور العقود فى ذكر النقود ، النجف ، 1967 ، ص 26 وما يليها .
ومما يدل على أهمية السياسة المالية فى حياة الدولة الفاطمية اننا نجد مسألة الاصلاح النقدى ، وفرض العملة الفاطمية كانت فى طليعة المسائل التى أهتم بها القائد الفاطمى جوهر الصقلى غـداة دخـوله مصر ، فقد أمر سنة 358 هـ ، بفتح دار الضراب ، وضرب السكة الحمراء ، وعليها « دعاء الامام معد بتوحيد الاله الصمد » فى سطر .

وفى سطر آخر « المعز لدين الله أمير المؤمنين » .

وفى سطر آخر « باسم الله ضرب هذا الدينار بمصر سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة » ، المقريزى ، اتعاظ الحنفا ، سبق ذكره ، ج 1 ، ص 115 وما يليها .

وذكر فى رسالة الى سكان مصر عزمه على « تجديد السكة وصرفها الى العيار الذى عليه السكة الميمونة المنصورية المباركة ، وقطع الغش منها » ن. م. ، ص 104 .

وقد قوبل هذا الاصلاح النقدى بمعارضة من السكان ، ولا سيما من الصيارفة ؛ فاضطر المحتسب سليمان بن عزة المغربى أن يعزل جماعة من الصيارفة ، وهم جوهر « باحراق رحبة الصيارفة ، لولا خوفه على الجامع » ، ن. م. ص 132 .

فكرة الإلـزام فى الأخـلاق والقانون (1)

بوعبد الله غـلام الله
مفتش عام للتعليم الشـانوى

تقـــديــم :



أود أن لا أبدأ هذا الحديث قبل الاشارة الى انى لا أريد هنا أن أقدم معلومات الى أناس هم فى حاجة ليها ، ولا أدعى انها محـــاضرة بأتم معنى الكلمة ، يستمع اليها الناس فيستحسنون منها ما استساغوه ويردون منها ما لم يطب لهم ... اذ لو كانت تلـك غايتى لاخترت موضوعا أقرب الى اختصاصى منه الى اختصاصكم ، ولاخذت لنفسى من الوقت والاعداد أكثر مما اتيح لى بالنسبة الى هذا الحديث . ولكن ايمانى بجدوى المناقشة والحوار وثقتى فى تكامل العمل البناء الذى نقدمه معا الى مجتمعنا الناهض ، سواء فى المدرسة أو فى ميدان التشريع والقضاء هما اللذان أمليا على حديث هذا اليوم الذى لم أقصد من ورائه سوى طرح بعض المشاكل المشتركة بين التربية والعدالة ، واعتقد أن الاشتراك فى مناقشة بعض المشاكل الاخلاقية والتربوية سوف يساعدنا على توحيد النظرة وتحديد الاهداف المشتركة والعمل معا على تحقيقها او

(1) محاضرة القيت فى مركز اعادة التكوين الثقافى فى الدار البيضاء بالجزائر .

الاقتراب منها قدر الامكان • فكل من التربية والعدالة تهدف الى تكوين المواطن الصالح والى دعم الاخلاق الكريمة فى المجتمع وحمايته من دواعى الفساد ومزالق الانحراف •

وكل منهما تحدد موضوعا لعملها شخصية الفرد كمواطن وانسان • ولا شك فى أن تكامل عملها يتوقف على توافق نظرتهما الى موضوع العمل الذى هو الانسان ، وعلى وحدة مفهومهما لماهيته ورسالته ، وعلى اتفاقهما فى تحديد المجتمع ووظيفته ، وعلى تطابق فكرتهما عن التخلق بالاخلاق الكريمة ومعوقاته ، وعلى أن التقويم عمل أو تقنية يجب أن يصدر عن العلم وأن يتطور بتطور مكتشفاته •

يجب أن نميز منذ البداية بين الاهداف الاخلاقية السامية التى نرمى اليها وبين الوسائل التى نستعين بها للتوصل الى تلك الاهداف من جهة ثانية وبين الصور العملية المشخصة التى تتحقق من خلالها تلك الاهداف •

واذا كانت القيم الاخلاقية والاهداف السامية واحدة لا ينالها التحول والتغيير فان الوسائل متوقفة على تقدم معرفة الانسان واكتشافاته ومخترعاته ، أما الصورة المشخصة فمتوقفة من جهتها على مختلف الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والتقنية السائدة فى عصر ما ، وفى مجتمع ما ، والتى لا تثبت على حال ، ولا تتطابق فى كل المجتمعات ولا فى جميع الازمنة •

ونحن عند ما نتكلم عن الاخلاق هنا : نعنى تلك القيم الانسانية العليا الخالدة نفسها ، وليس تجلياتها الزمنية ولا أعراضها المتغيرة • فتلك القيم العليا وحدها هى التى تستطيع ، بأثرها فى النفس وتطلع الانسانية اليها ، أن تكون مصدرا للالزام •

يعد الالزام احدى الخاصيتين الاساسيتين للامر الاخلاقى ، لان هذا الامر يتجلى فى الضمير على صورة قوة قاهرة تفرض نفسها من أعلى ، وترفض كل مناقشة ؛ وأما الخاصية الثانية للامر الاخلاقى فتتمثل فى كونه يظهر للضمير على أنه شىء مستحسن ، ومرغوب فيه ، وأن الخير مطلوب لذاته ، وأنه هو معيار القيم الخ ••• واذا كان الواحد منا يهب تلقائيا الى القيام بالعمل الصالح ، ويرضى عن فعله ، بل ويرغب حتى فى أن يشاركه الناس فى هذا الرضا ، فما ذلك الا لانه يجد أن هذا العمل الصالح تعبير عن

حقيقته الذاتية ، وأنه استطاع أن يصدر عن نفسه كما يراها ؛ وعند ما تتعلق همة المرء باتيان عمل مناف للاخلاق لا يقدم عليه مباشرة ، وانما يتردد ، وأحيانا يتغلب على هواه فيتوقف ، وحتى عندما تزل به القدم فانه يستنكر عمله ويتخفى ، وقد يعلن التوبة · فما سبب هذه المواقف ؟ انها مقاومة الامر الاخلاقى الذى لا يمكن أن يخرج عنه الانسان الا وأحس بالخروج عن ماهيته وحقيقته ، ويعتبر عمله انحرافا لا يريد ان يظهر به أمام الناس ، لانه لا يريد أن يعرفه الناس على غير حقيقتـــه التى يرتضيها لنفسه ، وهنا نعثر على بذرة **الالتزام** ·

ان الانسان هو الكائن المادى الوحيد الذى يعمل ويعى عمله ، ثم يقيم هذا العمل ويحكم عليه ، ويقيم نفسه بالتالى من خلال ذلك العمل · ان الذات هنا سرعان ما تتجاوز منجزاتها لتتخذ تلك المنجزات موضوعا للحكم · وليست تتم هذه العملية دائما فى حالة من الوعى واليقظة ، بحيث يعرف الانسان ما يفعل ، ولهذا فكثيرا ما يبالغ الانسان فى الحكم على أفعاله اما بالقسوة أو التباهى ، مما يكون سببا فى بعض الامراض النفسية التى يتحدث عنها التحليل النفسى · لكن الذى يهمنا هنا أساسا هو هذا الوعى نفسه، **وعى الذات لافعالها وتقييم هذه الافعال والحكم عليها** · فهل يمكن أن يتم ذلك الوعى والتقييم لو لم يكن الشخص يشعر بامكانيات يصرف فيها الفعل، أى لو لم يكن يشعر بان الفعل كان من الممكن أن لا يكون ، أو كان من الممكن أن يأتى على صورة غير الصورة التى أتى عليها ؟ وما هذا الشعور الا وعى للحرية · لا شك فى أن الانسان يعى ذاته التى بها ينخرط فى سلك الوجود ، وليس هذا الوعى مجرد انعكاس مرآتى سلبى ، يتوقف على التقوقع فى الذات ، كجوهر ثابت ، وانما يتم هذا الوعى عن طريق الفعل الذى سجله الانسان فى الواقع ، والذى يشخص به ارادته وأفكاره ، فى صورة منتجات تاريخية ، ويغير به الاشياء المادية الخام فتأخذ صورة الافكار · ومهما تم ذلك الوعى عن طريق الفعل فانه لا يمحى فى الفعل ولا يذوب فيه ، وانما يضم الفعل ويحتوى عليه ، ويقارنه بالصور الممكنة التى كان يستطيع أن يخرج فيها ، ثم ينزله منزلـــة أخلاقية ، يستقيها من مكانة الصورة التى جاء عليها الفعل بين الصور الممكنة الاخرى ·

ولو بحثنا عن قيمة الانسان كانسان لما وجدناها تخرج عن هذا الوعى العميق بالفعل وتقييمه • وما هذا الوعى فى الحقيقة الا حرية الانسان •

فالانسان بهذا المعنى موجود لذاته ، لان الكون مسخر له وليس هو مسخرا لغيره ، وهو موجود حر ، لانه يعمل ويقيم عمله •

واذا كانت انسانية الانسان لا تتمثل الا فى الافراد المشخصين ، ولا تتحقق فى الواقع التاريخى الا بواسطتهم ، فان هؤلاء الافراد لا يستقل كل واحد منهم بحرية مفصولة عن حرية غيره من الناس ، كما يستقل بجسمه وشخصه ، وانما الحرية واحدة مثل الكرامة والعقل ، يشارك كل الافراد فى تحقيقها ، دون أن يستأثر بها أو بجـزء منها فرد دون آخر •

واذا كان المقام هنا لا يتسع لتحليل أنواع الحرية أو الحريات ، فانها جميعا ترجع فى حقيقة الامر الى ذلك المعنى الذى أشرنا اليه والمتمثل فى وعى الذات عن طريق العمل ، وتقييم العمل •

وهذه الحرية المتمثلة فى شعور الانسان بقدرته على العمل ، وفى تقييم العمل هى مصدر المسؤولية الاخلاقية • ان الانسان الواعى لوجوده وحريته لا يمكن أن يتم له ذلك الوعى الا من خلال نسق من القيم، يوافقها الفعل أو لا يوافقها • وما وجهة الانسان الاساسية لموافقتها ، وتردده تجاه الافعال التى تبعده عنها ، ثم أسفه وندمه عن عدم مطابقتها واحترامها ، ما ذلك كله الا تعبير عن شعور الانسان بحريته والتزامه •

من الاكيد أن الحرية التى نتحدث عنها هنا ، والتى هى أساس المسؤولية الاخلاقية، ليست حرية ميتافيزيقية مطلقة ، تنافى الحتمية وتناقضها • لان طرح مشكلة الحرية على أساس أنها انطلاق أو خروج عن قوانين الطبيعة يجعل تصورنا للحرية غامضا ومتناقضا ، لا يفهمه العقل ولا يستصيغه ، لان العمل ، أى عمل نحققه فى العالم الخارجى لابد أن ينفذ فى المادة ولا تستطيع المادة أن تخرج عن قوانين الحتمية • كما أن تصور الافعال مقطوعة عن أسبابها أمر مخالف لتصورات العقل الذى يتمثل العالم حسب مبادىء لا شك فى أنها ترسبت فيه خلال آلاف السنين من العمل ومواجهة الطبيعة

والمجتمع • ان الحرية التى نعنيها هنا تتمثل فى اتجاه الشخص الى استخدام قوانين الطبيعة بهدف السيطرة على الطبيعة نفسها ، وهى بهذا المعنى تتسع لعدد كبير من الحريات ، يتجاوزها الانسان وينميها من حيث الكم والكيف • ان التحرر يتمثل فى انتصار الكائن البشرى على الطبيعة وفى تمكنه من حل الكثير من الغازها ، قصد المزيد من التعرف والسيطرة عليها ؛ ويتمثل التحرر فى المستوى الاجتماعى على أنه حل أصيل للمشاكل التى تطرحها الوضعية التى يوجد فيها الشخص ، فهو بهذا المعنى تخلص وانعتاق من الحلول الموروثة ؛ ولا يقتصر الفعل الحر على حل المشكلات الناجمة عن علاقاتنا مع الغير فقط ، بل انه يتمثل بصورة أعمق فى مواجهة المشاكل التى تطرحها علاقة الانسان بالعالم • لقد كان الانسان فى بدء حياته مبدا للكون ، ضائعا فى عالم كله قسوة وعداء • وكان مفروضا عليه أن يبحث عن الغذاء والمأوى والدفء وان يحمى نفسه من الحيوانات المفترسة ومن عوادى الطبيعة القاسية • وقد استطاع الانسان بفضل ذكائه أن يحرر نفسه باخضاع العالم المحيط وبالسيطرة عليه، فقد تحول من عبد للكون الى سيد فيه ، يسخره ويرضى فيه حاجاته ، ويضمن أمنه ، وهذا كلما تقدم فى فهمه لحتمية العالم وفى استعمالها • ان معرفة الحتمية الطبيعية واستعمالها سوف يتحولان أداة فى يد الانسان ليتحرر • وعليه فسؤال الميتافيزيقيين : « هل الانسان حر أو مجبر » سؤال فاسد ، لانه سؤال وضع فى مستوى التجريد • انه بمثابة أن نسأل : « هل الانسان شقى أو سعيد ؟ وهل هو غنى أو فقير ؟ » ، والواقع أن الحرية ليست شيئا مما تتصف به الطبيعة المادية للبشر ، من حيث هى كذلك ، وانما هى نتيجة تحرر أو غزو • فهى تؤخذ ولا تعطى كما يقال ، أو هى على حد تعبير/ برونشفيك/« ليست شيئا مما يعطى ، ولكنها شيء علينا أن نفعله » • ولا نفعله خضوعا للحاجة وحدها ، ولا جريا على عادة سابقة • ان الفعل الحر تاليف ، أو تركيب جديد للنزعات ، أصيل واع ، وفى نفس الوقت اتجاه للتحقق فى العالم الخارجى •

الواقع أن كل فعل يصدر عن نزعات ، ويجد أسبابه الحقيقية فى حاجات الانسان باعتباره كائنا اجتماعيا ، ولكن الانسان ، من حيث هو قادر على التفكير ، لا يستسلم

تلقائيا الى الدوافع الاولى ، وتتمثل ارادة الانسان فى عملية الكف ، أى العملية التى يعارض بها الدوافع والبواعث ، ويتخذ موقفا ٠

واذا اعتبرنا سلوك الكائن الحى رد فعل على وضعية ما فانه توجد بالنسبة الى الانسان فجوة تفصل بين الوضعية ورد الفعل ، هى فجوة الشعور والتفكير ، فهـو يتصور الفعل قبل أن ينفذه ، وهو يحمل البيت فى رأسه أولا وقبل أن يبنيه فى الواقع كما يقول ــ كارل ماركس ــ ٠ فالفعل الواعى يتقدم على نفسه فى صورة امكانية متصورة أو فى صورة مشروع وضع كغاية فى المستقبل قبل أن ينفذ ، وما دام وضع كغاية فانه يخضع ــ كذلك قبل تنفيذه ــ لحكم معيارى ٠ فان يتصرف الانسان تصرفا حرا يعنى أنه يعرف ما يريد ، وأنه يعى الضرورات الاساسية لشخصه ، ويعنى رفض الخضوع لجموح النفس ، ورفض بعض الرغبات التى مهما كانت عميقة ، فانها تقود الانسان الى القيام بأعمال لا تشبهه ٠ يقول أبو حامد الغزالى : « الذى يقهر شهواته هو الحر بالتحقيق » ٠

قلنا بان الفعل الحر ليس تلقائيا ، وانما هو تأليف واع ، وكل تأليف يتضمن سلما من القيم ٠ وليس سلم القيم موحدا عند جميع الشعوب ولا حتى عند جميع الافراد ، وليس سلم القيم ثابتا بالنسبة الى الفرد الواحد ٠ فاذا تصورنا سلما تصاعديا مثاليا للقيم يبدأ أسفله بالقيم البيولوجية الاولية وينتهى فى قمته بالمثل الاعلى للخير والحق والجمال ، فان بين هذين الطرفين درجات ، يدرك الفرد جزءا منها ، ولا يرى كل السلم ٠ والجزء الذى يدركه يتوقف على درجة معرفته وتربيته ، وهو لا يدرك ذلك الجزء الا فى ضوء الوضعية الراهنة التى يكون فيها ٠

ومما يؤكده علماء النفس المعاصرون أن الانسان ليست له دوافع ثابتة ومتساوية كما ترى نظريات الغرائز ، وانما تنبع دوافعه حسب الوضعية التى يكون عليها ٠ فاذا كان الفرد فى وضعية تحرمه من ارضاء الحاجات البيولوجية الاساسية ، فانه لا يتصور العمل بمقتضى القيم الاعلى ، حتى ولو سبق له أن عرفها من قبل ٠ ومما يحكى أن عمر بن الخطاب عندما اتجه الى فلسطين يتفقد جيش المسلمين اتفق أن لحقت بالجيش خصاصة فى الطعام ، فدخل الجيش بغير استئذان بستان أحد الاهالى وكان عنبه

ناضجا . وقد فزع صاحب البستان لهذه الجائحة فأسرع يشكو أمره الى عمر ، وجاء عمر بنفسه ليشاهد ما يجرى ، واذا به يرى أول من يرى من الجنود أبا هريرة الصحابى الورع ، راوى الحديث عن رسول الله (ص) ، فما كان من عمر الا أن دهش وقال : وأنت أيضا يا أبا هريرة . فخجل الصحابى الجليل وقال ما معناه : نعم يا أمير المؤمنين، ولكن الجوع بلغ منا مبلغا خرج بنا عن الصواب . فهؤلاء صحابة الرسول وجنـــود الاسلام غابت عنهم القيم العليا لما حرمت حاجاتهم الاولية . والمثل الشعبى عندنا يقول : « كى تشبع الكرش اتقول للراس غنى » .

واذا لخصنا ما تقدم فى كلمة واحدة أمكن القول بان ظهور الحاجة لدى الكائن البشرى يجعله يتصور الفعل الذى يرضى به تلك الحاجة ، ويقيمه على ضوء سلم من سلم القيم ، وليس هناك أى تدخل لعنصر غريب يتعذر تصوره ويعز مناله .

واذا اتخذنا السلوك الاخلاقى موضوعا للنظر فى هذه الوجهة ، ومن خلال مفهومنا للحرية أمكن أن نقول بان الفعل الاخلاقى الحر هو الفعل الذى فكر فيه صاحبه بنوره الخاص ، لم يخضع فيه لعادة ولا تقليد ، ومن هنا **فهو ملتزم به** . وحتى عندما يخرج الانسان فى سلوكه الواقعى عن القيم التى يراها تحقق ذاته وتعبر عن شخصيته فانه يستنكر من نفسه ذلك الفعل كما سبق أن قلناه ويعلن عن تمسكه بالقيم التى حاد عنها . بل وفى كثير من الاحيان نراه ينسب ذلك الفعل البغيض الى دوافع أخرى خارجية عنه ، ولا يعد فعله جديرا به . فهو يتهم القدر أو يتهم الهوى والغوايـــة والعمى الخ ... ان القيم العليا لا تحقق الزامها فى الواقع الا عن طريق هذا الالتزام، **والجانب الصدورى فى الامر الاخلاقى هو الذى يؤكد الجانب الالزامى ، ويضفى عليه المشروعية** . وسرعان ما يفقد الجانب الالزامى المتعالى قدرته وفعاليته اذا ما تخلى عنه الجانب الصدورى الذاتى وسحب منه اعتباره . وهذا التحول الطارىء على الجانب الصدورى هو العامل الاساسى فى تطور محتويات القيم الاخلاقية ، هذا التطور الذى يخضع للشروط الاجتماعية والمادية التى تتجسد فيها تلك القيم . وكثيرا ما اعتقد الباحثون أن هــذا التطـور يصيب القيم نفسها ، وهو خطأ ناتج عن التباس القيمة بمحتواها وطريقة التعبير عنها .

ان الجانب الصدورى اذن هو الاساس ، وان قيمة ما لا تعتبر ملزمة لى أخلاقيا ، يعنى أنى لا ألتزم بها اذا لم أقتنع بها • وعدم الاقتناع هذا قد يكون نتيجة التحليل والتدبر والتفكير ، كما هو الحال بالنسبة الى المصلحين الاجتماعيين الكبار الذين يعلنون الثورة على القشور الجافة التى يتمسك بها الناس عادة ويتخذونها معيارا لسلوكهم ، وذلك عندما تفقد تلك القيم الجوهر الحقيقى الذى صدرت عنه ، أى عندما تصبح قيما محنطة ؛ وقد يكون عدم الاقتناع ناتجا عن قصور فى التحليل والتدبر والتفكير مثل ما هو الحال عند العامة ممن لم ينالوا قسطا كافيا من التربية والوعى • ومما يذكر أن النبى (ص) ، كان يدعو ربه فيقول : اللهم أرنى الحق حقا فاتبعه وأرنى الباطل باطلا فاتجنبه • ومهما تكن صحة هذا الحديث فانه تعبير صادق عن هذه الحقيقة ، وهى أن القيمة لا تلزمنى الا بمقدار ما أراها والتزم بها • وما المدينة الفاضلة التى تخيلها الفلاسفة فى القديم الا مدينة أناس كشف عنهم الحجاب فرأوا الحقائق كلها ساطعة فتعلقوا بها، وما كان لهم أن يحيدوا عنها فى سلوكهم • فهى لا مكان فيها للطبيب، لان الناس انما يتعرضون للامراض بسبب افراطهم فى الطعام وعدم مراعاتهم لقواعد الصحة، وأهل المدينة الفاضلة يعرفون ذلك فيعتدلون ويتبعون طرق الوقاية ؛ والناس ـ من جهة أخرى ـ يرتكبون الجريمة عندما يجهلون قواعد السلوك الاخلاقى الفاضل ، وأهل المدينة الفاضلة يعرفون تلك القواعد فلا يحيدون عنها، ولهذا فهى مدينة لا مكان فيها للقاضى والمحامى والشرطى وغيرهم من رجال العدل •

قلنا ان الالتزام بالقيم هو الاساس فى الزامها لنا ، ومتى انعدمت دعائم الالتزام عند شخص ما ، وهى المعبر عنها بالوعى والحرية والرشد • فان الالزام أو التكليف يسقط عن ذلك الشخص • لان الامر لا يتوقف على وجود القيمة فى حد ذاتها ، وانما يتوقف على اتجاه الشخص وامكان التزامه بها • بل ان القيمة الاخلاقية لا تملك وجودا حقيقيا مستقلا ومفارقا ، أى لا تقوم بذاتها كما هو الحال فى المثل الافلاطونية ، وانما هى تقوم فى ضمير الشخص الذى يعيها ، ووجودها الحقيقى يتوقف على هذا الوعى وليس على الضمير فقط • ومتى لم يعها الشخص فهى فى الحقيقة غير موجودة ومن ثم فهى غير ملزمة •

وهنا نتساءل هل يمكن أن يوجد ـ بالنسبة الى الشخص الحر الواعى ـ الـزام من نوع آخر غير هذا الالزام المتجسد فى ضميره ، والمبنى على أساس الالتزام ؛ جاء فى القرآن الكريم « **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما** » · ولكن متى يسلـــم الشخص ؟ اتظنون أنه يسلم قبل أن يرى الحق ويقتنع به ؟ ان ما يطلب من المحكم هنا لاشـد وأصعب وأقوى مما يطلب من المحكم · اذ كل ما يطلب من المحكم لكى يرتضى الحكم ويسلم به هو أن يقتنع ، وليس اقتناعه متوقفا عليه وانما يتوقف على الحكم نفسه وعلى ما يتمتع به من علم وحكمة ونزاهة وصدق والتزام تام بالقيم التى يعتمدها فى حكمه بين الناس ·

ولنطرح المشكل من الاساس · مما هو ثابت ومتفق عليه فى جميع الشرائع أن الشخص اذا فقد ما دعوناه بدعائم الالتزام ، وهى الوعى والحرية والرشد ، فان القضاء لا يجرى عليه مهما ارتكب من الجنح ، وأن هذا الشخص لا يعتبر مسؤولا من الناحية الجزائية ولا من الناحية المدنية · وحتى عندما يطالب وليه بالتعويض بالنسبة الى المسؤولية المدنية فليس ذلك بسبب الذنب الذى ارتكبه الجانى ـ اذ لا يعتبر مذنبا ـ وانما يرتكز التعوض على أساس التفريط من طرف الولى أو على أساس فكرة الخطر ، اذ كل من أدخل خطرا الى المجتمع مفروض فيه أنه يعرف مدى ما يعرض له الناس من خسائر ، ومفروض فيه كذلك أن يلتزم بتعويض الخسائر التى قد يتسبب فيها ، وذلك مقابل السماح له بممارسة الحق فى الاستمتاع بالاشياء أو الاشخاص الذين هم مصدر ذلك الخطر المتوقع · فانتم ترون هنا بان فاقد دعائم الالتزام ـ حتى فى المسؤولية المدنية ـ ليس هو المسؤول وانما المسؤول وليه أو من ضمن فيه · وكذلك الامر فيما يتعلق بشدة الاحكام أو تخفيفها ، **فانه لا يتوقف على الاهمية الموضوعية فى جرم ما ، بقدر ما يتوقف على حالة الفاعل عند ارتكاب الجـــرم وعـــلى مقاصده الشخصية ·** وهكذا فان القتل العمد أشد خطرا مما لا يقبل المقارنة مع القتل الخطإ (رغم أن الخسارة الواقعية واحدة) ، والقاتل عمدا يعتبر أكبر ذنبا اذا ارتكب جريمته مـــع سبق الاصرار ·

ولا شك فى أن كل من واجه مشكلة القضاء قد عانى من الصعوبة المعقدة المتمثلة فى تحميل المسؤولية للغير • والواقع أن هذا أمر دقيق جدا ونسبى • وحتى فى عصر التقنية اليوم ، والاعتماد على قياس الموجات الكهربائية للدفاع بواسطة « رسام كهرباء الدماغ » فان تجريم المتهم بالاعتماد على تقنيات غير تامة ، وزمنية أمر لا يدعو الى الارتياح • فمنذ خمسين سنة مثلا صدرت أحكام تدين أشخاصا لو توفر لهم ما يتوفر لامثالهم اليوم لامكن أن يعتبروا مرضى لا تتوفر فيهم شروط المسؤولية • وما يقال عن أولئك يقال عن مجرمى اليوم اذا نظرنا اليهم فى ضوء ما سوف يتوصل اليه العلم من تقنيات جديدة • اننا لا نزال نشاهد أن قرارات هيئة التحكم تتوقف على شطارة المحامى وسمعته أكثر مما تتوقف على (حالة الجريمة) نفسها ، وهو أمر لا يقدم كثيرا من الضمانات ، باعتبار أن القرار يهدف الى أن يتوافق مع (قيمة العدالة) أو الى أن يسير فى **اتجاه تلك القيمة على الاقل** •

وهذه الصعوبة المتوقفة على الاجتهاد مصدرها أن تلك الدعائم ، دعائم الالتزام التى تحدثنا عنها ليست شيئا مما يظهر من الخارج ويخضع للقياس كما تخضع له ظواهر الطبيعة • فكون الشخص عاقلا ، يعنى خاليا من كل مرض يفسد حكمه وقت اقدامه على العمل ، أمر يستحيل التأكد منه فى الوقت الراهن ، ويصعب التأكد منه حتى فى حالة الاقرار ، لان الاقرار يستند الى الذكرى ، والذكرى مهما كانت صادقة فانها لا تجاوز أحداث الفعل الظاهرة ودوافعه الشعورية ، ولكنها لا يمكن بحال أن تتناول ظروف الجريمة ولا دوافعها اللاشعورية ، اللهم الا اذا كنا نسلم بان هناك من يرتكب الشر مختارا ، وهذا أمر لا يمكن أن يقبل به عقل نير سليم •

ان تحديد مسؤولية الغير أمر لا يمكن أن ينصب مباشرة على الموضوع ، اننا نفكر بالمماثلة كما يقول المناطقة ، وذلك بان نفرض أن الغير يوجد فى نفس الشروط التى أوجد فيها أنا ، وبما أنى استحسن القيم العليا واستقبح فعل الشر ، فلابد أن يكون هو مثـلى • واذا ما أقدم على سلوك يخالف رأيى هذا فهذا دليل على أنه لم يكن لديه أى دافع يدفعه الى فعل الشر ، والا لاحسست به أنا ، وما دمت لم أجد أنا ذلك الدافع فلابد أن يكون لديه ميل خاص ، شاذ الى فعل الشر ، وبذلك فانه يستحق الادانة •

وهكذا نجد أنفسنا مدفوعين الى أن نصدر أحكاما قاسية على رجل يقتل أمه أو أباه ، لانه فعل يرعبنا نحن ويظهر لنا شنيعا بمقدار ما يتنافى مع مفهومنا الخاص عن الخير وفى مقابل هذا نجد أنفسنا مستعدين لان نوافق على أوسع الظروف المخففة بالنسبة الى من أجهز على زوجته الخائنة وعشيقها معا فى فراشه · لاننا نتخيل أنفسنا مكانه ·

ان القياس التمثيلى موقف طبيعى فى الانسان ، ومتى تركه يعمل تلقائيا فانه يتجه بطبيعته الى خدمة الحساسية وعواطف الغيرة واتجاهات العدوان الخ ··· وهكذا نجد الصعوبة نابعة من ذات الشخص الذى نطلب منه اصدار الحكم ، وهذا قبل أن تكون صعوبة فى المدعى عليه أو المتهم · اذ كل قرائن المتهم مشكوك فيها حتى اقراره ، ولكن قل ما نجد القاضى يشك فى الدوافع الخاصة التى تدفع هيئة التحكيم أو تدفع المستشارين أو حتى القاضى نفسه لاصدار الحكم · ومهما تكن قيمة هذا الموقف من الناحية التقنية ، فانه من الوجهة الاخلاقية لا يمكن أن يعتبر حكما عدلا ما لم تتوفر فيه بعض الشروط ، وفى مقدمتها شرط الاجتهاد · ولا يتمثل الاجتهاد فى عملية اصدار الحكم وانما يتمثل أصالة فى التحليل الذى يجريه المجتهد للوضعية ولنفسه هو ودوافعه · ولهذا كان أسلافنا يطلبون من القاضى أن لا يحكم فى حالة الحاجة الجسمية مثل الجوع والعطش ··· ولا فى حالة الانفعال ، وأن لا يحكم فى حالات يعرف أصحابها أو تربطهم به علاقات مصلحية أو عاطفية مهما كانت ، وما ذلك الا طلبا للنزاهة · ولا تتمثل النزاهة فى كون القاضى لا يلحقه نفع مادى من جراء الحكم ، ان هذا أمر بديهى ، ولكن النزاهة فى رأينا تتمثل فى أن يجتهد القاضى اجتهادا يجعل حكمه مبرأ من كل دافع شخصى أو هوى ذاتى ، وأن يهدف بحكمه الى التربية ومساعدة الاشخاص على وعى أسباب أعمالهم والتغلب على دوافعهم ، والتحرر من العوائق الشعورية واللاشعورية التى تصاحبهم وتحول دونهم ودون القيم العليا التى يطمحون الى تحقيقها ·

واذا كان تقبل الحكم من طرف المتهم والتزامه بالقيمة التى نطالبه بها يعدان معيارا لصدقه واخلاصه وايمانه فان تقبل الحكم والالتزام بالقيم ليس مما ينزل على المتهم الضعيف من السماء ، وانما هو أمر نساعده نحن على تحصيله · وما لم يحصل هذا

فلا نعتبر أنفسنا قد أدينا المهمة المنوطة بنا مهما كان عدد الاحكام التى اصدرناها وعدد الملفات التى طويناها ٠

اننا هنا (فى حالة اصدار الحكم) لا نجبر ما فات ، لان ما وقع قد وقع ولا يمكن الرجوع فيه ولو اجتمعت له قوة الاولين والآخرين ، وانما همنا هو أن نعتبر مثل هذا العمل مما يصدر عن الانحراف ، ومهمتنا هى أن تضيق شقة الانحراف ، أن نساعد المواطن ونأخذ بيده ليعرف نفسه وقيمته ، وليكون فعله مستقبلا مما يحقق تلك القيمة المرغوب فيها ، انها اشبه ما تكون بمهمة الطبيب ٠

وتصوروا معى طبيبا يدين مريضه لانه لم يلتزم الحمية أثناء العلاج ٠ ماذا يمكن أن تنفع الادانة ؟ لا شك أنه سيكون أفشل طبيب على وجه الارض ٠

واذا كانت مهمتنا تتمثل فى هذا الغرض الاخلاقى الاجتماعى النبيل ، وهى أن نجعل الناس يتعرفون أنفسهم ويعون حقيقتهم ويتعلقون بقيمهم ويلتزمونها فلا أرى كيف يمكن أن نكتفى بمجرد الادانة ٠

ان المسؤولية الاجتماعية التى يعلنها القضاء ليست شيئا آخر غــير المسؤولية الاخلاقية نفسها ، نتولى نحن ـ بأسم المجتمع ـ ادخالها فى وعى الشخص المنحرف عندما يعجز ـ لسبب ما ـ عن أن يجدها بنفسه ٠

ومن هنا يأتى الدور التربوى للقضاء ٠ ولا يمكن أن يعتبر القضاء نفسه قد بدأ يؤدى هذا الدور الاجتماعى الخطير الا عندما يعمل حقا فى هذا الاطار الاخلاقى ، لا يعمل فيه بعزل المجرمين عن المجتمع كما يقال ، وانما يعمل فى هذا الاطار الاخلاقى بــرد المنحرفين أنفسهم الى المجال الاجتماعى الاخلاقى الذى يبتغونه لانفسهم ويرتضونه لها ، ولكنهم عجزوا ـ لاسباب اجتماعية واقتصادية ونفسية ـ عن الاندراج فيه ٠

هناك فرق جوهرى بين معاملة الاشخاص ومعاملة الاشياء ٠ فالاشياء تستعمل كأدوات لتحقيق بعض الاغراض الخارجية عن ذاتها ، فهى بهذا المعنى ليست موجودة لذاتها وانما هى موجودة لغيرها ، وهى بهذا المعنى لا تحمل قيمتها فى ذاتها وانما تنصرف القيمة للاغراض التى تستعمل فيها تلك الاشياء ٠ أما الاشخاص فان أى

معاملة لهم لا يجوز ـ اخلاقيا ـ أن تخرج عن الغاية الاساسية للشخص وهى أن يكون **مواطنا صالحا فاضلا** ، أى يعى وجوده بين الاشياء فيتميز بالفعل الذى يختاره ويتحمل مسؤوليته • انه لا يستطيع أن يكون وسيلة لغيره ، وانما هو فى حد ذاته غاية كما يقول الفيلسوف الالمانى كانط • ولهـذا فكـل معاملة للاشخاص لا يجـوز أن تخرج عن هذا الاطار الاخلاقى نفسه •

ان الاشياء لا تقبل الالزام لانها لا تستطيع الالتزام • وعندما تتحرك فانها مسيرة بما ندعوه نحن اليوم قوانين الحتمية • فلو ألقيت حجرا من أعلى جبل الى أسفـــل الوادى ، فانك لا تأمره بالسقوط ، لانه سيسقط بالضرورة • واذا احتجت الى كرسى لكى تجلس فانك لا تستطيع أن تنادى الكرسى يحضر اليك بنفسه من الغرفة، المجاورة، وانما تجلبه بنفسك أو تأمر شخصا يأتيك به • ان **الالزام خاص بالاشخاص ، وما ذلك الا لانهم ـ كما قلنا ـ يلتزمون بانفسهم ، والتزامهم عنوان حريتهم وكرامتهم** • ومن الغريب أننا نرى كثيرا من أضرب الاكراه الاجتماعى ، سواء فى القضاء أو خارجه ، تريد أن تبرز فى حلة الالزام • ومن خصائص الاكراه أنه يعامل الاشخاص كما تعامل الاشياء ، يلغى حريتهم وكرامتهم ويتخذهم وسائل لتحقيق بعض الاغراض الخارجة عنهم ، ثم يريد أن يظهر بمظهر الالزام الاخلاقى المنبعث من القيم العليا والقائـــم أساسا على احترامها • انه رسم كاريكاتورى للالزام ، مرتكبوه جهلة أو طغـــاة ، يتوصلون اليه بالقوة ، وباستعمال غير مشروع للوسائل التى جعلها المجتمع فى أيديهم لنشر العدل وحمايته من الاكراه •

وقد يحيد الانسان عن ادراك هذا الواقع ، ويغض الطرف عن ذلك الهوة السحيقة الفاصلة ، فيعامل الاشياء معاملة الاشخاص ، ويدعو الناس هذا فنا ،أو تشخيصا للطبيعة ، وهو مما يرغب فيه فى ميدان الفن ، ولكن قد يحيد الانسان كذلك وتغيب عنه تلك الهوة الفاصلة فيعامل الاشخاص كما تعامل الاشياء ، وهنا تبرز الكارثة • لان الضحية عندئذ ليست أولئك الاشخاص موضوع الاكراه الممسوخة طبيعتهم فقط ، بل وحتى المكره نفسه يتحول الى شيء • ذلك أن الحرية والوعى هما مصدر الكرامة ، وهذه لا توجد ـ كما سبق أن قلنا ـ مستقلة فى الافراد • كما توجد فيهم الجوارح ،

بحيث يمكن حرمان أحدهم من سمعه أو بصره دون أن يكون فى ذلك حرمان لبقية الافراد ، وانما توجد الكرامة لديهم جميعا بالتساوى ، وكل نيل منها يستوى فيه الفاعل وموضوع الفعل على حد سواء ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان المكــــره (بالكسر) يدين اشخاصا عرف أنهم عموا عن الحقيقة ، ولكنه يدينهم بذنب يرتكبه هو بدوره فى فعل الادانة . واذا فشل القضاء فى أغلب المجتمعات وقصر عن الحد من انتشار الجريمة فما ذلك الا بسبب أن القضاء نفسه قد انحرف عن الهدف التربوى الذى رسمه لنفسه ، وابتعد عن الموقف الاخلاقى الذى انطلق منه ، حتى اننا لنقرأ فى الجرائد ونسمع على ألسنة الناس ، وعلى ألسنة الخاصة أحيانا بان المجرم الفلانى لقى جزاء جريمته ، وأن فى ذلك درسا وعبرة لمن تسول له نفسه أن يقوم بمثل ما قام به ... الى آخر ما نسمع من كلمات تشير الى كون القضاء أصبح فى يد المجتمع أداة انتقام من المجرمين ، يثأر للمجتمع من المعتدين عليه ويبعدهم عنه حتى يقيه شر آثامهم وحماقاتهم . ونحن نرى أن واجب القضاء الاول هو أن يرفع عن نفسه هذا التصور المشين ، يرفعه عن نفسه عند أهله وأجهزته أولا ثم عند العامة من الناس ، وبخاصة عند أولئك الذين عثر حظهم وزلت أقدامهم وانحرفوا عن طريق الهدى . على القضاء أن يسترد دوره التربوى الاصيل ، المتمثل فى نشر العدالة وخدمة المجتمع واظهار الحق ، وبذلك تستحق المحكمة فى قصر العدالة أن تكون امتدادا وتشخيصا لمحكمة الضمير ، وان يكون القضاء هو ضمير المجتمع على الاصح ، لانه يلزم بالزام الضمير ، ويهذب بالزامه نفوس من ألزمهم فيردهم ملتزمين .

لا شك أن هذه المهمة صعبة وشاقة وبعيدة المنال ، ولكنها الطريق الوحيد للابداع والهداية ، من صعوبتها ونبلها يستمد القضاء حرمته وجدارته .

وهذا عمر بن الخطاب يطالب قضاته بالفهم والتزام الحق : « فافهم اذا أودلى اليك ، فانه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له » . ومهما يقل اليوم فى مسألة نقض الاحكام ونقدها فلن يبلغ صدق وعمق كلمة عمر فى رسالته الى أبى موسى الاشعرى : « لا يمنعك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه عقلك وهديت فيه لرشدك أن ترجع الى الحق ، فان الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل » .

فلا الزجر ولا الانتقام هو الهدى من الالزام القضائى ؛ وانما هو الهداية واحقاق الحق وابطال الباطل . ولكن طريق الحق محفوف بالمكاره واغراء الشهوات وضغط الحاجات الجسمية والاجتماعية العاجلة ... وقد يحيد عن الطريق حتى من ندب نفسه للدفاع عن الحق وحمايته ... وليس فى كل هذا ما يعيب الانسان ما دام معرضا للخطأ فى بحثه عن الصواب . واذا كانت الهداية الى الصواب فى رسالة عمر مسألة الهام وحدس ومنة من الله ، فانه جعل هذه الهداية مشروطة بمراجعة العقل . ومتى حصلت الهداية وتبين الحكم خطأه فلابد من الرجوع الى الحق . ولان يعلن المجتهد عن خطاه الذى ارتكبه باسم المجتمع ويتراجع عنه ويتحمل تبعته أفضل – فى فلسفة القضاء – من التمادى فى الباطل وتحميل المجتمع الذى نطق باسمه ما لا يتحمل من أخطاء خدامه الساهرين عليه . ان هذا لفى منتهى الشجاعة والاخلاص ، وهو العلامة المميزة للالزام عن الاكراه . اذ الالزام اقناع واصلاح يستعمل السلطة الاجتماعية فى خدمة أفراد المجتمع وتوعيتهم وهدايتهم ، أما الاكراه فتسلط يستعمل تلك السلطة المستمدة من المجتمع نفسه فى اخضاع أفراد المجتمع واستغلالهم . ومهما كبرت نزوة الاكراه واستمرت فانها لا تغدو أن تكون مسخا منحطا اذا ما قورنت بعظمة العمل الاخلاقى المبدع وجلاله .

منشــــورات

وزارة التعليم الاصلى والشؤون الدينية

سيصدر قريبا كتاب :

الملتقى الثامن
للفكــــر الاســـلامى

بالفرنسية فى ثلاثة اجزاء

ويشمـــل :

سائر المحاضرات ،

والتعقيبــات ،

والمناقشــات .



مجهـــودات الــدولـــة الرستميـــة في نشر الحضارة الاسلامية وتركيزها (*)

سليمــان داود بن يوسف
مؤرخ ـ الجزائر



ان الحديث عن الدولة الرستمية وما بذلته مــن الجهود فى سبيل ارساء قواعد الشريعة الاسلامية وتركيز اللغة العربية وتعميم التعليم بين الرجال والنساء ونشره بين المداشر والقرى والبوادى حديث ممتع وشيق وطويل يحتاج الى مجلدات ولكنى اختصر قدر المستطاع ربما اصل الى النزر القليل مما يجب وابدأ أولا : انتشار المذهب الاباضي من حدود مصر الى المحيط .

ثانيا : الثورات التى اندلعت ضد جبــروت الولاة وأعوانهم (الوسائل التى مهدت الطريق لتأسيس هذه الدولة والوسائل التى جعلتها قادرة على بسط نفوذها) .

وذلك انه قبل أواخر القرن الاول جاء الى المغرب من البصرة سلمة بن سعد وعكرمة مولى ابن عباس يتعاقبان جملا اما سعد فيدعو الى الاباضية واما عكرمة فيدعو الى الصفرية (1) وقد ذهب كثير من العلماء يطول تعدادهم الى أن المذهب الاباضى والصفرى

(*) محاضرة القاها فى الملتقى 11 للفكر الاسلامى فى ورجلان (ورقلة)

(1) سير الشماخى وسير أبى زكريا وطبقات الدرجينى وجواهر البرادى

مذهب واحد وانما اختلفوا فى مسألة واحدة وهى القعدة الصفرية يتسامحون معهم والاباضية يتشددون وهذه مسألة بسيطة لا اهمية لها وقد نزل سعد بطرابلس وبدأ فى نشر الدعوة هذا وقدم عكرمة الى القيروان قال الشيخ حسن حسنى عبد الوهاب فى كتابه ورقات عن الحضارة العربية بافريقيا ما نصه:جامع عقبة وهو مسجد القيروان ومعبدها الكبير الذى وضع اساسه الفاتحون من العرب عقبة بن نافع الفهرى وأصحابه، فى منتصف القرن الاول الهجرى على تقوى من الله وصدق نية وقد أقر فيه رجال من التابعين للصحابة منهم عكرمة المتحدث مولى عبد الله بن العباس فانه دخل افريقية فى زمان بنى أمية قبل آخر القرن الاول قال أبو العرب وكان مجلس عكرمة فى مؤخر مسجد الجامع فى غربى المنارة فى الموضع الذى يسمى (بالركنبية) وهنالك روى عن عكرمة الحديث والتفسير تفسير مولاه ابن عباس خلف كثير من ابناء التابعين الافريقيين كما أثبته أصحاب الطبقات ومما يجدر بالملاحظة ان عكرمة كان فى طليعة من ادخلوا النزعة الخارجية الى افريقية اذ كان يرى رأى الخوارج وعنه انتشرت نحلتهم وآراؤهم فى القيروان وفى كافة انحاء المغرب ومات عكرمة سنة 105 كما هو معروف (2) ثم انتقل الى ناحية تلمسان فقام بنشر الدعوة تخرج عليه فى علوم الشريعة من التفسير والحديث جماعة كبيرة من العلماء ثم انتقل الى المغرب الجزائرى فاستقر بمواطن مكناسة فأخذ عنه علماء فطاحل وتكون من هؤلاء مع متخرجى مجلسه بالقيروان الفوج الاول من حملة العلم وكانت السبب فى البعثة التى تخرجت بالبصرة عن الامام ابى عبيدة مسلم بن ابى كريمة كوذين التميمى وهو الفوج الثانى من حملة العلم وقد وصف ابن خلدون سمكو بن واصول جد بنى مدرار مؤسسى الدولة الاباضية بسجلماسة وبانه من مشاهير حملة العلم فى هذه الدولة وانه ادرك التابعين واخذ عن عكرمة مولى ابن عباس كما أخذ عنه من برابر مكناسة وغيرها علماء آخرون وانه كان فى طليعة جيش طارق بن زياد لفتح الاندلس يلقن جيش المسلمين الفاتحين الشريعة الاسلامية(3) ويدعوهم للعمل بكتاب الله وسنة رسوله حسب مبادىء المذهب الاباضى كيف لا وهو من كبار علمائهم ·

(2) ورقات عن الحضارة العربية بافريقيا ص 106
(3) ابن خلدون ، ج 1 ، ابراهيم حركات ص 110

اندلاع الثورة العارمة بسبب ظلم الولاة وجورهم .

ان من أكبر الاسباب التى وحدت صفوف الخوارج ـ مع اختلاف قبائلهم وابتعاد مواطنهم عن بعضها وجمعت كلمتهم ظلم الولاة وطغيانهم فانه لما كانت سنة 117 استعمل هشام بن عبد الملك عبد الله بن الحبحب على افريقيا والاندلس وأمره بالمسير اليها وكان واليا على مصر فاستخلف عليها ولده وسار الى افريقيا واستعمل على الاندلس عقبة بن الحجاج واستعمل على طنجة ابنه اسماعيل وجعل معه عمر بن عبد الله المرادى فاساء السيرة وتعدى وأراد أن يخمس البربر وزعم أنهم فيء للمسلمين وذلك شيء لم يفعله أحد قبله • (4)

وقد كانت مسؤولية الخليفة الاموى لا تقل عن مسؤولية بعض ولاته الظالمين بقبوله ـ الهدايا من الجميلات ـ البربريات ولكن البربر وهم الخوارج الذين لا يظلمون ولا يحكمون بالظنة وكانت بينهم تساؤلات هل ما قام به هؤلاء العمال بأمر أمرا يهم أم من تلقاء أنفسهم ؟ فكون ميسرة وفدا من بضعة وعشرين رجلا فقدموا على هشام ابن عبد الملك فلم يؤذن لهم فدخلوا على الابرش فقالوا ابلغ أمير المؤمنين ان أميرنا يغزو بنا وبجنده فاذا غنمنا ينفلهم ويقول هذا أخلص لجهادنا واذا حاصرنا مدينة قدمنا وأخرهم ويقول هذا ازدياد فى الاجر ثم انهم عمدوا الى ماشيتنا فجعلوا يبقرون بطونها عن سخالها يطلبون الفراء الابيض لامير المؤمنين فيقتلون ألف شاة فى جلد فاحتملنا ذلك ثم انهم سامونا ان يأخذوا كل جميلة من بناتنا فقلنا لم نجد هذا فى كتاب ولا سنة (5) ونحن مسلمون فاحببنا ان نعلم أمن رأى أمير المؤمنين هذا ام لا فطال عليهم المقام ونفذت نفقاتهم فكتبوا اسماءهم ودفعوها الى وزرائه وقال ان سال عنا أمير المؤمنين فاخبروه ثم رجعوا الى افريقيا فخرجوا على عامل هشام فقتلوه واستولوا على افريقيا وبلغ الخبر هشاما فسأل عن النفر فعرف اسماءهم فاذا هم الذين صنعوا ذلك (6) وهذا ما دعى البربر جميعا فى كامل المغرب الى مبايعة ميسرة المدغرى

(4) ابن الاثير ، ج 5 ، ص 191 .
(5) ابن الاثير ، ج 3 ، ص 92 .
(6) ابن الاثير ، ج 3 ص 92 .

بالخلافة وخوطب بأمير المؤمنين فكثر جمعه وقوى أمره وذلك سنة 117 هـ (7) فقاتلهم عمر بن عبد الله المرادى فقتلوه واستولوا على طنجة فارسل ابن الحبحاب الى حبيب ابن ابى عبيدة بن عقبة بن نافع وهو بصقلية يستدعيه اليه لقتـــال ميسرة وكان ابن الحبحاب قد سير خالد بن حبيب فى جيش الى ميسرة والتقى خالد وميسرة بنواحى طنجة واقتتلوا قتالا شديدا لم يسمع بمثله وقد انكرت البربر سيرته بعد ان بايعوه بالخلافة فقتلوه وذلك سنة 122 هـ (8) ، وولوا أمرهم خالد بن حميد الزناتى فالتقى بخالد بن حميد عسكر هشام وكان بينهم قتال شديد وكره خالد بن حبيب ان ينهزم من البربر فصبر هو ومن معه فقتلوا جميعهم ، فبلغ الخبر الى هشام بن عبد الملك فقال لاغضبن للعرب غضبة وأسير جيشا يكون أولهم عندهم وآخرهم عندى ، ثم كتب الى ابن الحبحاب يأمره بالحضور فسار اليه فى جمادى سنة ثلاث وعشرين ومائة ، واستعمل عوضه كلثوم بن عياض وسير معه جيشا كثيفا لقتال البربر فنشب القتال واشتدت الحرب بينهم فقتل كلثوم بن عياض (9) ، وحبيب بن أبى عبيدة وانهزمت العـــرب وتفرقوا وذلك سنة 122 (10) ، وفى ذلك الوقت ظهر انسان يقال له عكاشة بن ايوب الفزارى بمدينة قابس وهو على رأى الخوارج الصفرية فسار اليه جيش من القيروان فاقتتلوا قتالا شديدا فانهزم عسكر القيروان وكان ذلك سنة 123 ، فلما بلغ هشـــام ابن عبد الملك قتل كلثوم بعث أميرا على افريقية حنظلة بن صفوان الكلبى فوصلها فى ربيع الآخر سنة أربع وعشرين ومائة فلم يمكث قليلا حتى زحف اليه عكاشة فى جمع عظيم من البربر ، ثم اعانه عبد الواحد بن يزيد انهوارى وفى ذلك الوقت لم يجد حنظلة شعيرا لدوابهم فاطعموهم حنطة وهلكت منهم عشرون ألف فرس . (11)

وتوالت الثورات من كل ناحية وامتدت الى كامل المغرب وثار بعبد الرحمن بن حبيب وهو بالقيروان جماعة من العرب والبربر ثم قتل بعد ذلك كما سيأتى فممن قام بالثورة

(7) ابن الاثير ، ج 5 ، ص 191 .
(8) ابن الاثير ، ج 5 ، ص 311 .
(9) ابن الآثير ، ج 5 ، ص 193 .
(10) ابن الاثير ، ج 5 ، ص 192 .
(11) ابن الاثير ، ج 5 ، ص 193 .

سنة سبع وعشرين ومائة (127) ، عروة بن الوليد الصدفى واستولى على تونس وقام أبو عطاف عمران بن عطاف الازدى وثارت البربر بالجبال وخرج عليه ثابت الصنهاجى بباجة فأخذها • (12)

واثناء ذلك خرج رجلان بطرابلس اسمهما عبد الجبار والحارث فسار اليهما عبد الرحمن سنة 131 ، احدى وثلاثين ومائة ، ووقع بينهما قتال شديد فقتلا وكان يدينان بمذهب الاباضية من الخوارج (13) . ولم يزل عبد الرحمن يواصل عمله فى قمع الثورات حتى قتل فى ذى الحجة سنة 137 . سبع وثلاثين ومائة • (14)

الاستعداد لتأسيس دولة اباضية بالمغرب

لما جاء الفوج الثانى من حملة العلم كما اسلفنا من البصرة ووجدوا الاضطرابات تواصلت فى المغرب والثورات تندلع من حين لآخر وقد عمت الفوضى المغرب كله من سنة 117 ، سبع عشر ومائة هـ • منذ قيام ميسرة المدغرى الى سنة 140 هـ ، أربعين ومائة ، وكانوا دائما يتتبعون حوادث وطنهم باهتمام وكانوا خمسة وهم : أبو الخطاب عبد الاعلى بن السمح المعافرى ، وعبد الرحمن بن رستم الفارسى ، وعاصم السدراتى ، واسماعيل بن درار الغدامسى ، وأبو داود القبلى ، شاوروا شيخهم الامام أبا عبيدة مسلم بن أبى كريمة كودين التميمى فيمن يولونه ان مكنهم الله من الحكم فاشار عليهم ان يختاروا أبا الخطاب فوقع اختيارهم عليه فبايعوه على ان يحكم بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وآثار الصالحين (15) ، فقبل مبايعتهم وانصرف وكانت ولايته على رأس أربعين ومائة سنة (16) ، ثم اجتمع رأيهم على دخول مدينة طرابلس وبها عامل أبى جعفر المنصور فقصدوه ليقتلوه فابى عليهم أبو الخطاب من ذلك فقال : انما دخلنا عليهم بالامان فلما رآهم أهل المدينة شهروا السلاح قالوا : هذه غدرة فقال

(12) ابن الاثير ، ج 5 ، ص 312 .
(13) ابن الاثير ، ج 5 ، ص 3113 .
(14) ابن الاثير ، ج 5 ، ص 414
(15) الطبقات ، ج 1 ، ص 23
(16) الطبقات ، ج 1 ، ص 26

لهم أصحاب أبى الخطاب : لا بأس عليكم لسنا بأهل غدر وخير أبو الخطاب العامل فى الاقامة بالمدينة وينخلع عن العمل أو الخروج بالامان فاختار الخروج الى أرض المشرق ودفع لابى الخطاب مفتاح بيت المال فأخذها منه فاحسن أبو الخطاب السيرة وعدل فى سيرته وأحكامه • (17)

انقاذ القيروان من فساد وزمجومة

استولى عبد الرحمن بن حبيب ابن أبى عبيدة بن عقبة بن نافع على افريقيا فوقع صراع كبير بينه وبين أخيه الياس فقتله فقام عليه ابن أخيه حبيب بن عبد الرحمن فقتله سنة 138 ، ثمانى وثلاثين ومائة ، فهرب اخوة الياس الى بطن من البربر)نفزاوة(يقال لهم وزمجومة فاعتصموا بهم فسار اليهم حبيب فقاتلهم فهزموه وقوى أمر وزمجومة وكان مقدم وزمجومة رجلا اسمه عاصم بن جميل لا مذهب له ومن هم من ذهب الى انه لا دين له (18) ، فجهز عاصم من عنده من العرب على قصد القيروان وأتته جماعة من أهل القيروان يدعونه اليهم وأخذوا عليه العهود والمواثيق بالحماية والصيانة والرعاء للمنصور فسار اليهم عاصم فى البربر والعرب فلما قاربوا القيروان خرج من بها لقتالهم فاقتتلوا وانهزم أهل القيروان ودخل عاصل القيروان بمن معه فاستحلت وزمجومة المحرمات وسبوا النساء والصبيان ، وربطوا دوابهم فى المسجد وافسدوا فيه •

ثم سار عاصم يطلب حبيبا وقد احتمى بجبل أوراس فانهزم عاصم وقتل هـو أكثر اصحابه وسار حبيب الى القيروان فخرج اليه عبد الملك بن أبى الجعد وقد قام بأمر وزمجومة بعد قتل عاصم فاقتتل وحبيب وانهزم حبيب وقتل هو وجماعة من أصحابه فى المحرم سنة 140 ، أربعين ومائة (19) ، وهى السنة التى ولى فيها أبو الخطاب عبد الاعلى بن اسمح ولما قتل حبيب عاد عبد الملك بن أبى الجعد الى القيروان وفعـل ما كان يفعله عاصم من الفساد والظلم وقلة الدين ، فاتفق أن رجلا من الاباضية دخل لحاجة له فرأى ناسا من الوزمجوميين قد أخذوا امرأة قهرا والناس ينظرون فادخلوها

(17) الطبقات ، ج 1 ، ص 26 .
(18) الكامل لابن الاثير ، ج 5 ، ص 315 .
(19) الكامل ، ج 5 ، ص 316 .

الجامع فترك الاباضى حاجته وقصد أبا الخطاب عبد الاعلى بن السمح المعافرى فاعلمه بذلك فخرج وهو يقول : بيتك اللهم بيتك (20) ، وروى ان امرأة من نساء القيروان كتبت بطاقة الى الامام ابى الخطاب تشكو اليه جور وزمجومة تقول فيها : اما بعد : يا امير المؤمنين فان لى ابنة وقد بلغت من الخوف عليها من وزمجومة ان حفرت حفرة تحت سريرى وصنتها فيها خشية ان يفسدوها كما فعلوا بامثالها ، فانظروا الينا والسلام ، فلما وصلت البطاقة الى ابى الخطاب فقرأها وجعل يبكى رحمة بها فنادى الصلاة (21)جماعة واجتمع اليه الناس ثم صعد المنبر خطيبا فحمد الله واثنى عليه ثم أخذ فى ترغيب اصحابه فى الجهاد وأمر رعيته فى التأهب والاستعداد وان يعزموا على المصابرة والجلاد فخرج من المسجد وسل عند بابه سيفه وكسر غمده وقال : لا حكم الا لله ترغيبا فى الجهاد وغضبا لله ولدينه، وروى أيضا ان وزمجومة أخرجوا امرأة من القيروان وهى تصيح اغيثونى معاشر المسلمين فلما بلغ أبا الخطاب ذلك قال : مجيبا لها لبيك لبيك عند ذلك أمر أبو الخطاب مناديه بان ينادى النفير فعسكر على طرف المدينة حتى اجتمع اليه من أصحابه جموع كثيرة ومعه عبد الرحمن بن رستم لما خرج أمر مناديه فنادى : أيها الناس من له أبوان كبيران أو احدهما فليرجع ومن له عروس قريب عهدها فليرجع ومن أراد الرجوع منكم فليرجع بالليل فعل ذلك ثلاث ليال وفى الثالثة أخبر بانه لم يبق معه (22) الا من له رغبة فى الجهاد فاستعرض جيشه وقال : انى لارجو لمن خرج فى عسكرنا ومات مجاهدا ان يكون من أهل الجنة وارتحل حتى حاصر القيروان فكانت بينه وبين وزمجومة حروب انتصر فيها أبو الخطاب وذلك سنة 141 ، احدى وأربعين ومائة ، واستعمل أبو الخطاب على القيروان عبد الرحمن بن رستم وقد أمر أبو الخطاب أصحابه حين كانوا فى حصار المدينة ان لا يفسدوا زرعا ولا غيره . وروى ان شيخا من شيوخ القيروان بعث ابنا له يرتاد مزرعة له كانت بقرب منزل عسكر أبى الخطاب فقال : يا بنى اذهب وانظر هل بقى فى مزرعتنا شىء فخرج الغلام الى المزرعة فوجدها سالمة لم ينلها فساد فرجع الغلام الى ابيه فاخبره فعجب لذلك وعجب الناس لعدل

(20) الكامل لابن الاثير ، ج 5 ، ص 316 .
(21) طبقات المشايخ ، ج 1 ، ص 26 .
(22) طبقات الدرجينى ، ج 1 ، ص 28 .

أبى الخطاب وسيرته وطاعة أصحابه له فى أمره ونهيه . وقال بعض أهل القيروان لبعضهم : اتظنون ان أبا الخطاب يشبه من ولى عليكم قبله دينا (23) ، وفضلا وان سيرتهم كسيرته عدلا وفضلا ، كلا والله أين مثل أبى الخطاب فى سيرته وعدله وفضله . وروى ان أبا الخطاب لما هزمهم احسن فيهم السيرة وأمر أصحابه ان لا يتبعوا مدبرا ولا يجهزوا على جريح . فقال رجل من لواتة من عسكر أبى الخطاب يقال له خالد : أناكل من أموالهم كما يأكلون أموالنا ويعتقدون انها غنيمة احلت لهم ، فقال له أبو الخطاب : ان فعلنا كما فعلوا فحق على الله ان يرفضنا ويدخلنا معهم جهنم فنكون كما قال الله تعالى : « **كلما دخلت أمة لعنت أختها حتى اذا اداركوا فيها جميعا** » . ولما رجع أبو الخطاب الى طرابلس استعمل على القيروان وما يليها من المدن عبد الرحمن بن رستم واستعمل هو بدوره على كتابته رجلا من القيروان يقال له عبد الله بن عقيب فصلحت أحوال الناس (24) ، ومن الاسباب التى قضت على سلطة الدول الشرقية على المغرب ومهدت السبيل لابى الخطاب ان أبا جعفر المنصور أقر عبد الرحمن بن حبيب على افريقيا وارسل اليه خلعة سوداء ، أول خلافته فلبسها فارسل اليه عبد الرحمن هدية وكتب يقول : ان افريقية اليوم اسلامية كلها وقد انقطع السبى منها والمال فلا تطلب منى شيئا فغضب المنصور وارسل اليه يتهدده فخلع عبد الرحمن الحبيب المنصور بافريقيا ومزق خلعته وهو على المنبر (25) ، أضف لهذا عدل ابى الخطاب وحسن سيرته فانه بعد انتصاره فى حروب متعددة لدفع العدوان الذى يشق عليه اشاع الامان بين الناس وساوى بينهم فى الحقوق ولم يؤاخذ احدا منهم بما فعله ابان الحرب فلم يتبع الفارى ولم يروع المسالمين ولم يجهز على الجرحى ولم يمس شيئا من أموالهم ولم يقطع رؤوس زعمائهم وكبرائهم ولم يعلق رؤوسهم على الاسوار كما يفعل خصومه . (26)

---

(23) طبقات الدرجينى ، ج 1 ، ص 30 .
(24) **الطبقات ، ج 1 ، ص 31 .**
(25) الكامل ابن الاثير ، ج 5 ، ص 314 الجيلالى ، ج 1 .
(26) سير الشماخى ، ص 129 الطبقات ، ج 1 ، ص 29 سير ابى زكريا مخطوط الاباضية فى موكب التاريخ ، ج 2 ، ص 54 .

القضاء على امامة ابى الخطاب

كان أبو الخطاب مثالا حيا لسيرة الخلفاء الراشدين مما جعل جميع المسلمين مصغين لحكمه وقد أثار هذا حفيظة ابى جعفر المنصور فبعث لواليه على مصر محمد بن الاشعث ان يقضى على أبى الخطاب وقد امده بجيش قوامه فيما قيل ثمانون ألفا ولما خرج ابن الاشعث من مصر الى لقاء ابى الخطاب ارسل عيونا يستطلعون له الاحوال فلما رجعوا اليه سألهم فقالوا انطيل أو نجمل ، ففال ابن الاشعث : بل اجملوا ، قالوا : « رأينا رهبانا بالليل اسودا بالنهار يتمنون الجهاد بلقائكم كما يتمنى المريض لقاء الطبيب لو زنى صاحبهم لرجموه ولو سرق لقطعوا يده خيلهم من نتاجهم ليس لهم مال يرتزقون منه وانما معاشهم من كسب ايديهم » (27) . ولما رأى ذلك ابن الاشعث تظاهر بالرجوع والعدول عن محاربة أبى الخطاب وافتعل رسالة ادعى انها من ابى جعفر المنصور وانه أمره بالرجوع وتثاقل فى سيره فاطمأن أبو الخطاب الى ان الجيوش المهاجمة قد ولت الادبار وتفرق جيش ابى الخطاب الى حصاد الزرع وكر ابن الاشعث وقام بغارة مفاجئة فاستشهد أبو الخطاب وكل من كان معه وكانوا فى أربعة عشر ألفا بعد ان كانوا تسعين ألفا وذلك فى صفر سنة 144 أربعة وأربعين ومائة ولما بلغ خبر هجوم ابن الاشعث الى عبد الرحمن بن رستم وهو بالقيروان سارع لنجدة ابى الخطاب فلما بلغ قابس بلغه أنه استشهد رجع الى القيروان . (28)

ولاية أبى حاتم يعقوب بن لبيب الملزوزى الهوارى

ولى أبو حاتم من طرف جماعة المسلمين وبايعوه على ان يعمل بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهدى السلف الصالح فقبل منهم واستعد للكفاح وذلك ان محمد بن الاشعث لما قتل أبا الخطاب وتفرق جمعه لم يكفه ذلك النصر الذى احرزه (29)

---

(27) سير الشماخى ، ص 31 ، طبقات الدرجينى ، ج 1 ، ص 32 . سير ابى زكريا مخطوط الاباضية فى موكب التاريخ ، ج 2 ، ص 57 .

(28) الكامل لابن الاثير ، ج 5 ، ص 317 ، الاباضية 25 موكب التاريخ ، ج 3 ص 58 الطبقات ،ج1 ، ص 39 . سير ابى زكريا مخطوط سير الشماخى ، 131 .

(29) الاباضية فى موكب التاريخ ، ج 2 ، ص 61 .

ولم يقنعه الاستيلاء على هذه البلاد الفسيحة التى كانت تابعة لابى الخطاب فعمد الى رأس ابى الخطاب وهو قتيل فى المعركة فاحتزه وبعث به الى بغداد ولم يشف ذلك ما فى قلبه فامعن يقتل وينهب ويسلب متبعا الفلول المنهزمة والشراذم الفارة لا يردعه دين ولا خلق فكان ينتقل بين احياء المسلمين وقبائلهم يسلب وينهب يقتل ويفجر فكان ياخذ الاموال دون حساب وينتهك الحرمات دون راع من خلف ودين فعند ذلك تداعى اصحاب الشهامة والكرامة الذين يؤمنون بأن الله لا يرضى لهم السكوت على هذه المناكر ولا يحل لهم البقاء على هذا الهوان ينزل بأمة مسلمة حفظ الاسلام اعراضها ودماءها وأموالها فانتهكها من خان الله ورسوله .

وما سمع العامل على طرابلس الحبيب بن بشار من قبل عمر بن حفص التميمى والى افريقيا (30) بهذا الحادث حتى بعث بحملة عسكرية للقضاء على هذه الثورة ولكن هذه الحملة لم تنجح وقتل عدد غير قليل من جندها تفقد أبو حاتم القتلى فوجد بعضهم مسلوبا فغضب وقال : ان لم تردوا اسلابهم تركت أمركم فارجعت الاسلاب واعلن الجيش توبتهم من عملهم حفظا لكرامة المسلم فى دمه وماله وعرضه ولو ظلم أو بغى وذاق الناس لمدة قصيرة طعم الحكم الاسلامى هدأت الاحوال فى طرابلس واستتب الامن والسلام ، فاتجه أبو حاتم الى القيروان ليخفف عن أهلها ما اصابهم من كرب وما لحق بهم من اذى ويرفع عنهم عبث ايدى ولاة ظالمين ففتحها بعد حصار طويل وكان الجهد والجوع قد بلغ مبلغا عظيما من الجند محصورا بالقيروان فلما تم له النصر وفتحت له أبواب المدينة واستسلم الجند المحاربون لم يفعل ما فعله محمد بن الاشعث يوم انتصر على أبى الخطاب فى ليبيا ان أبا حاتم مؤمن حس ما يعانيه هؤلاء المسلمون الذين يسوقهم الظلمة سوق الاغنام (31) ولذلك لم يمعن فيهم تقتيلا ونهبا وسلبا تعديا على الاعراض وانما زودهم بالماء والغذاء والسلاح الضرورى فاعطى لكل خمسة منهم قربة الماء وعصا وخنجرا يسلحون به أمرهم ويدفعون به ما يعترض طريقهم من وحش مفترس وهم يعودون الى قراهم آمنين كما اعطى لكل واحد منهم رغيفا من الخبز وفى مدة حصار

(30) الاباضية فى موكب التاليخ . ج 2 ، ص 62 . ابن الاثير . ج 5 ، ص 598 .
(31) الاباضية فى موكب التاريخ ، ج 2 . ص 63 الطبقات ، ج 1 ، ص 36 .

أبي حاتم للقيروان كان والي افريقيا عمر بن حفص مقيم بطبنة وبعد استلائه على القيروان توجه الى طبنة ومعه جمع كبير منهم : أبو الصفرى في أربعين ألفا ، وعبد الرحمن ابن رستم في خمسة عشر ألفا ، وعاصم السدراتي الاباضي في ستة آلاف ، والمسعود الزناتي في عشرة آلاف فارس ، وأبو حاتم في عسكر كثير فلما رأى عمر بن حفص ذلك هاله الامر فعمد الى الحيلة فارسل الى ابى قرة الصفرى يمنحه سبعين ألف درهم ليرجع عنه فقال : بعد ان سلم على بالخلافة أربعين سنة ابيع حربكم بعرض قليل من الدنيا فلم يجبه لذلك ثم انهم افترقوا فخرج عمر بن حفص ودخل القيروان فحاصره أبو حاتم فخرج لقتاله فقتل سنة 154 ، في ذى الحجة وقد ارسل المنصور يزيد بن حاتم في عدد كبير وسار الى ابى حاتم فقتله في ربيع الاول سنة 155 ، وبقى جيش يزيد شهرا كاملا يقتل الابرياء ويتتبع المدبرين ويقوم بالفضائع وكانت لابى حاتم مع الظلمة ثلاثمائة وخمسة وسبعون موقعة (32) ولك أيها القارىء الكريم أن تقارن بين الحالة الفضيعة التى يلاقيها الناس عندما ينتصر الظالمون وبين هذا السلوك الكريم وهل تجد مثل هذه السيرة عند أولئك الذين يحاربون باسم الخلافة في الزمن القديم أو يحاربون باسم الدولة في العصر الحديث كان أبو حاتم حفيفا أن يسير بالامة سيرة الخلفاء الراشدين لو امهلته أيدى الظلمة المستبدين وهكذا جهز أبو جعفر الجيوش وارسلها الى ابى حاتم وبعد حروب طاحنة ووقائع سوداء قتل هذا البطل المؤمن كما قتل من قبله مؤمنون برهنوا ان في الامة من يقوم بحجة الله على البغاة فينتزع مقاليد الحكم ولو لمدة قصيرة ليظهر للناس ما في حكم الاسلام من كرم وسماحة وقد ولى ابو حاتم الامر سنة 151 ، كما ذهب اليه ابن الاثير خلافا لمن قال ولى سنة 154هـ.

تاسيس دولة بنى رستم

هذه هى الاسباب التى مهدت السبيل لتأسيس الدولة الاسلامية الاولى ، التى استقلت بالمغرب والحروب المتواصلة والثورات التى لم تنقطع من سنة 117 هـ ، الى سنة 160 ، عندما اسست هذه الدولة واختار الائمة تيهرت بعد ان حاولوا ان تكون

(32) الكامل ، ج 5 ، ص 600 .
(33) الاباضية ، ج 2 ، ص 65 .

فى طرابلس ثم فى القيروان ثم فى طبنة فاخفقوا فى جميعها لقرب هذه المراكز من الشرق ولسهولة المواصلات فى هذه النواحى وكان اعتصام عبد الرحمن بن رستم ومن معه فى (سوف أفجج) بعد استشهاد ابى حاتم وكان احصن معقل تحصنوا به (34) لا يسلكه الا شاكى أو مدجج هدام الى اختيار افضل بقعة يستقرون بها ووفقهم الله وايدهم وبعد استقرارهم لم يكونوا ككثير من الولاة يولون اهتماما كبيرا بالملك وابهته وانما اشتغلوا بنشر العلوم الاسلامية وتدعيم قواعد الاسلام حسب ما يدعو اليه المذهب الاباضى من الرجوع لكتاب الله وسنة رسوله وقاموا بتركيز اللغة العربية لانها الوسيلة الوحيدة لفهم الاسلام على حقيقته والاطلاع على أسراره وحكمته

ازدهــار الحضــارة الاســلامية والحــركة العلميــة والعمــران

ليست هناك دولة من الدول الاسلامية بالمغرب تدانى حضارة الدولة الرستمية فيما بلغته من الرقى والازدهار الادبى والمادى فلقد بلغت تيهرت يومئذ شأوا عظيما مــن المدنية والعمران ومن توفير اسباب الحضارة والرفاهية حتى انها كانت تشبه وتقارن بقرطبة وبغداد ودمشق من عواصم الشرق اللامعة وكانت تدعى بعراق المغرب وكان بها من القصور العالية والمنازل الرفيعة والحصون الحصينة والعمــارات والمساجد والمنتــزهــات ما يشبه منشآت هذه البلاد وسكن بها من أهل الكوفة والبصرة والقيروان والاندلس وبلاد العجم وغيرهم من ارباب الصناعات والحرف والفنون الجميلة عدد وافر وكان فيمن وفد على الجزائر يومئذ من اكابر اعيان المشرق صقر قريش عبد الرحمن الداخل فقد حل مستجيرا ببلاط ايمة تيهرت وملوكها بنى رستم فاعانوه وايدوه حتى جــلس على اريكة الملك بالاندلس (35) • وقد كان ايمة هذه الدولة ورؤساؤها يعقدون مجالس العلم والتعليم يعلمون الناس ويلقون عليهم بانفسهم دروسا عامة بالمساجد فى فنون مــن العــــلم مختلفة •

وكانت لهم مجالس للتبحر فى مختلف العلوم وخاصة العقيدة وفروع الفقه وتشمل علوم التفسير والحديث والفرائض والاموال والفروع وعلم اللسان وعلوم النجوم (36) وقال ابو زكريا فى سيره كان بيت الرستميين بيت العلوم وجامعا لفنونها من عــلم

(34) سير ابى زكريا الطبقات البارونى سير الشماخى الجواهر .
(35) الجيلالى ، ج 1 ، ص 231 نفح الطيب ج 5 ، ص 28 .
(36) صالح باجية تونس ، ص 179 .

التفسير والحديث والفرائض والاصول والفروع وعلم اللسان وعلم النجوم ، وقد بعث الامام عبد الوهاب الف دينار الى اخوانه بالبصرة ليشتروا بها كتبا فاقتضى نظرهم ان يشتروها ورقا وتطوعوا بالمداد واجرة النساخ المسفوين حتى اكملوا ديوانا عظيما فبعثوا له أربعين حملا من الكتب فلما تصفحها قال الحمد لله اذ ليس فيه مسألة غربت عنى الا مسألتان ولو سئلت عنهما لافتيت فيهما قياسا على نظائرهما ووافقت الصواب (37) وما زلنا بصدد ذكر هؤلاء الائمة ومكانتهم العلمية فلا بأس أن نذكر بعض نتاجهم ، وقد اشتهر فى هذا العهد كبار التابعين من أئمة التفسير منهم الامام ابو الشعثاء جابر بن زيد وعكرمة مولى ابن عباس · اخذ التفسير عن حبر الامة عبد الله ابن عباس ، وكانت عقيدة مذهبهم الاباضى التمسك بكتاب الله وسنة وسوله ، فاقتفى اثرهم حملة العلم عنهم ، وولوا اهتماما كبيرا بالتفسير فكان فى طليعة من ألف فى التفسير الامام عبد الرحمن ابن رستم وابن وزيره هود بن محكم الهوارى ، وامام الادب أبو عبيدة معمر بن المثنى ، وقد كان الامام عبد الرحمن بن رستم فى طليعة من ألف فى التفسير لم يشغله الملك ولا شؤون الدولة عن التأليف فى وقت لم يكن التدوين مألوفا وقد حكى أبو محمد عبد الله اللواتى ان رجلا قال له تركت كتابا فى تفسير القرآن من تأليف الامام عبد الرحمن ينادى عليه بالبيع فى سوق القلعة فسافر من وغلاته ولا هم له الا الكتاب المذكور واخذ معه سلعة · يظهر انه تاجر فلما وصلها جعل يسأل عن الكتاب فى خفاء برفق وسياسة فسأل أحدا ممن له صلة بالعلم فقال له بيع قبل قدومك واذ ذاك قرر ان يحضر مجلس الشيخ محمد بن عصمة فقيه مالكى فمكث زمانا فاشترى كتبا فوجهها لبلده فاصيبت وكان ذلك فى القرن الخامس (38) ، وحيث ان عقيدة الاباضية الدعوة للعمل بكتاب الله وسنة رسوله وان عكرمة مولى ابن عباس أول من قام بنشر دعوتهم بالمغرب وهو امام المفسرين على الاطلاق وبدون منازع فان لهم اعتناء كبيرا بالتفسير تدريسا وتأليفا اعتناء دولة بنى رستم بالتفسير لم يقتصر على الامام عبد الرحمن فان هود بن الوزير محكم الهوارى الاوراسى ألف كتاب فى تفسير القرآن فيه أربعة أجزاء ورغم ضياع كتب الاباضية كما سنبينه فاننى وجدت نسخة كاملة فى خزانة جدى الشيخ أحمد ابن ايوب التجنينتى كتبه بخطه سنة 1050 خمسين وألف للهجرة وهو بصدد التقديم للطبع وقد وجدت بعض أجزاء من الكتاب متفرقة فى وادى مزاب وجربه تفيد فى مقابلتها للطبع وقد ألف العلامة

(37) الدرجينى ، ج 1 ، ص 57 أبو زكريا مخطوط .
(38) الطبقات ، ج 2 ، ص 470 سير الشماخى الجواهر للبرادى .

الجليل الذى كان مثالا للنبوغ النـادر والاطلاع الواسع والعلم الغـزير أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم السدراتى تفسيرا يقول البرادى فى سبعين جزءا ضاع من حملة من ضاع من كتبنا (39) ، وقد وجدت فى خزانة أجدادى وهو الشيخ أحمد بن مـوسى الذى عاش فى القرن التاسع الهجرى جزءا ضخما من تفسير القرآن مشتمل على تفسير سورة المائدة ، لا غير ولم يذكر فيه المؤلف ولعلـه من هذا التفسير ولا زلـت أوالى البحث لعل اهتدى للحقيقة وقد قال الشيخ حسن حسنى عبد الوهاب انه رأى بعض أجزاء هذا التفسير فى أوروبا (40) ، ولم ينقطع علماء الاباضية عن موالات الدراسة العميقة فى التفسير فقد ألف قطب الايمة الشيخ الحاج محمد اطفيش تفسيرا ضخمـا (هميان المزاد لدار المعاد) فى ثلاثين جزءا طبعه سلطان زنجبار ثم (التيسير فـى تفسير القرآن) فى سبعة أجزاء طبع بالجزائر طبعة فاسدة ثم (داعى العمل ليـوم الامل) قدمه الشيخ ابراهيم اطفيش واختاره الله لجواره قبل انجاز طبعه ولم تقتصر مجهوداتهم على التفسير فقط وانما لهم مؤلفا ضخما فى جميع العلوم ولهم كتـب قيمة وأبحاث عظيمة فى الشريعة الاسلامية وظهرت لهم موسوعات علمية عظيمة وقد ذكر بعض المؤرخين ان سبب انهيار دولة بنى رستم اشتغالهم بنشر العلم وانكبابهم عليه فلم يكن لهم اهتمام بغير العلم والدين وقد اهملوا قوة الدفاع عن ملكهم والعناية بالجيش للدفاع عن بلادهم (41) ، وبلغ اعتناؤهم بالعلم انهم استوردوا كتبا قيمة من الشرق فاسسوا مكتبة عظيمة لا تضاهيها الا مكتبة بغداد ، ولم تقتصر عنايتهم بالعلم على ناحية دون أخرى فكانت لهم مدارس وحلقات علم فى جميع مملكتهم وبالاخص فى البلدان الشهيرة مثل وارجلان ومزاب وبلـد اريـغ وسوف ، والحامـة وقنطرار وقسطيلية وجبل دمر وجربة بالجنوب التونسى وغدامس وزويلة بالجنوب الليبى أما جبل نفوسة فهو مركز اشعاع لا يتسع المقام لتفصيله فقراه كلها مدارس وحلقات علم وقد نبغ فى كل هذه البلدان علماء فطاحل ألفوا كتبا فى جميع الفنون لا يزال البعض منها موجود أو نا اتلف معظمها ، وقد جعلوا بجوار كل مسجد كبيرا أو صغيرا مدرسة للصغار وحلقات علم للكبار فى المسجد وفى كل مسجد تخصص ناحية للنساء وأمام كل مسجد بيت لظيوف المسجد واكثرهم من الحجاج يقـوم رواد المسجـد بمـا يجب

(39) سير الشماخى البرادى الجيلالى ، ج 1 ، ص 416 .
(40) أبو اليقظان فى ترجمة أبى يعقوب البرادى فى الجواهر والشماخى فى السير واطفيش ابراهيم فى الدعاية الى سبيل المؤمنين والجيلالى .
(41) صالح باجية ، ص 31 وغيره .

لاعالتهم ولا يزال هذا النظام سارى المفعول الى الآن ولا يقتصر التعليم على الرجال فقط وانما هو للرجال والنساء على حد سوآء حسب ما يراه المسلمون فى تثقيف المرأة لا كما يدعيه دعاة الاباحية والفجور من انه تحرير للمرأة فقد روى عن بعض أئمة بنى رستم انه قال معاذ الله ان تكون عندنا أمة لا تعرف منزلة القمر وروى عن بعض أمراء بنى رستم انه وقعت بينه وبين اخته مناظرة كبيرة فى مسائل علمية دلت على علو مكانها فى العلم ، وبالجملة فان المرأة الاباضية نالت حظها من التعليم وشرح ذلك يطول فالغاية زوجة أبى القاسم الوسيانى تستشير الشيوخ ويستشيرونها فى مسائل فقهية واخت عمروس بن فتح كانت تملى عليه مدونة أبى غانم الخرسانى وكانت فى اثنى عشر جزءا (42) ، وقد ألف فى المسلمات الخالدات واورد عنهن مسائل دلت على مكانتهن فى العلم وحشمتهن ووقارهن الشيخ أبو الربيع عبد السلام بن عبد القدوس الوسيانى فى السير كما ألف فى ذلك • الشيخ أبو اليقظان الحاج ابراهيم رسالة مهمة جعلتها تتمة وتكميلا لسير الشماخى وقد كتب عن كثير منهن الشيخ على معمر فى كتابه الاباضية فى موكب التاريخ ورأيت كتابا صدر أخيرا فى فرنسويا تناول الحديث فيه عن مسلمات خالدات ونوه بنظامهن فى مزاب واشاد بذكر احداهن وهي مامة بنت سليمان الغرداوية ونحيل المستمع الكريم فى هذا الموضوع الى ما كتبه الشيخ توفيق المدنى فى نظام الاسرة عند الاباضية ، وكان بحثا قيما أتى فيه بتفاصيل وافية عن دور اجتماعهن يوميا فى كل بلدة أو قرية من قرى مزاب لتعليم الصناعة اليدوية والحرف كالنسيج والحياكة والخياطة وتطريز الزرابى وتفتح بدروس الوعظ والارشاد وأتى بتفصيل رايع عن مؤتمراتهن التى تعقد سنويا ، وما كتبه ناصر الدين اتيان دينى روح التسامح مع غيرهم من المذاهب الاسلامية الاخرى •

ومع أن دولة بنى رستم كانت اباضية فى جميع أسسها وقواعدها فانها متسامحة مع جميع المذاهب الاسلامية فقد كانت المناظرات والمباحثات العلمية تعقد بين أيدى الائمة للنظر والجدل فى مسائل الاعتقاد وغيرها وذلك بصدر رحب وعن ابن الصغير مؤرخ هذه الدولة المشهور بالمالكى والحقيقة انه شيعى قال ومن أتى الى حلقة الاباضية من غيرهم قربوه وناظروه الطف مناظرة وكذلك من أتى من الاباضية الى حلق غيرهم كان سبيله كذلك (43) ، فانهم فى ذلك يقتدون باحد كبار أئمتهم أبى عبيدة مسلم ، فمناظرته مع واصل بن عطاء بالحرم أمام الكعبة المشرفة ومباحثته معه فى مسائل

(42) الطبقات ، ج 1 ، ص 56 سير ابى زكريا مخطوط سير الشماخى الجواهر للبرادى .
(43) الجيلالى ، ج 1 ، ص 232 .

علمية تناقلها كثير من المؤرخين ويفحم فيها واصل بن عطاء ويعترف له بذلك (44) ، وبفضل تسامح الائمة الرستميين استطاع علماء السنة أن يفدو الجدال علماء الاباضية فى كل مسائل العقيدة والشريعة وربما طمعوا ان يرجع هؤلاء لمذهبهم (45) ، وان الامام عبد الوهاب لما طلب من جبل نفوسة ان يبعثوا له عالما يحضر مجالس الحوار والمناظرة بتيهرت ، بعثوا له مهدى الويغوى ولما وصل تيهرت جعل يغيب عن أصحابه ايـامـا لا يدرون له مستقرا فلما كان ذات ليلة قدم عليهم فقالوا له قد استبطأناك ففيم كـان مغيبك ، فقال لهم انى قد رددت الى مذهب الحق سبعين عالما من أهل الخلاف (46) .

ارتفـاع مستوى المعيشة بحسن نظـامهم

كانت المعيشة مزدهرة والحياة الاقتصادية من فلاحة وتجارة وحركة الصادرات والواردات فان مملكة تيهرت كانت تعد احدى محطات العالم الاقتصادية الكبرى فهي واسعة الاخذ والعطاء فكانت الحبوب والازهار بأنواعها تزرع بأرض الجزائر والاسواق ملأى بمختلف البضائع والمصنوعات وكانت طرق القوافل معبـدة متصلة بصحـراء افريقيا وبلاد السودان شرقا وغربا ، قال البكرى وفى تيهرت جميع الثمار وسفرجلها يفوق سفرجل الافاق حسنا وطعما وفيها أسواق عامر وحمامات كثيرة وسمي منها اثنى عشر حماما وحواليها من البربر أمم كبيرة ويغرق المقدسى فى وصفها بأوصاف الحسن والكمال الى ان يقول فيها هي بلد كبير كثير الخير هي بلخ المغرب كما ان السفن تغدو وتروح بين بر العدوة ومراسى الجزائر مشحونة بشتى اصناف السلع (47) ، وبفضل تقسيط الزراعة والتبادل التجارى أصبحت عاصمة الرستميين من أكبر أسواق المغرب الاسلامى (48) ، وقد اطنب كثير من المؤرخين فى النظام الذى اتخذته الدولة الرستمية فى أن وارجلان قاعدة كبرى وهمزة وصل بين السودان وافريقيا وأوروبا وكان ذهب افريقيا السوداء يجمع فى وارجلان مع غيره من السلع ، ويصدر الى بلدان المغـرب وأوروبا وكذلك السلع التى تأتى من أوروبا والمغرب وتصدر الى افريقيا السوداء ومن وارجلان انتشر الاسلام فى مالى وغيره من بلاد افريقيا السوداء بواسطة التجـار ومما يدل على تمتع الرعية بحياة طيبة رغيدة ان الائمة الرستميين لما بعث لهم اخوانهم

(44) الطبقات ، ج 2 ، ص 246 الجواهر للبرادى سير الشماخى ، ص 30 .
(45) الفرق الاسلامية فى افريقيا الشمالية ، باجية ص 57
(46) الطبقات ، ج 1 ، ص 59 ــ 60 سير ابى زكريا مخطوط ، سير الشماخى الجواهر للبرادى

(47) الجيلالى ، ج 1 ، ص 233 البكرى 66 ــ 69 المقدسى ، ص 22 .
(48) باجية ، ص 57 .

من البصرة بعشرة احمال ذهبا شاور الامام عبد الرحمن أصحابه فيها فقالوا رأيك يا أمير المؤمنين فقال اما اذا أرددتم الى الرأي فان رايى ان يرد الى أهله فهم احوج منا اليه فقد قوانا الله واغنانا فله الحمد ، وهذا مما يدل على الرخاء الذى ساد المملكة وكانت ايامهم ايام رغد ويسر (49) ، فشق ذلك على الرسل وليس لهم من طاعة الامام بد فعجب أهل المشرق من زهدهم فى الرضا فأقروا بامامته ووصلوه بكتبهم وقد سبق ان قبل منهم مثل ذلك حيث كانت الدولة والرعية فى حاجة اليه أيام التأسيس (50) .

مكتبة المعصومة اكبر مكتبة فى المغرب كله

لائمة بنى رستم عناية كبيرة بجمع الكتب النادرة وجلبها من أي مكان كانت وقد ذكرنا بعض مساعيهم فى جلب الكتب من الشرق وحيث انهم جميعا علماء لهم عناية كبيرة بالعلم بجميع فنونه وفيهم الادباء والشعراء ولم يصل الينا الا النزر القليل من رسائلهم وقصائدهم ، وكانت غاية فى الفصاحة ولاعتنائهم بالعلم تكونت لهم بذلك خزانة دار الامارة المشهورة بمكتبة قصبة المعصومة وكان فيها من نوادر المخطوطات ونفائس الكتب ما يؤسف لفقده اليوم ويقال انها تشتمل على ثلاثمائة الف مجلد ولما دخل أبو عبد الله الشيعى تيهرت انتهبها وانتهك حرمتها واحرق هذه المكتبة كما احرق بعض المكاتب فى جهات أخرى من مدن الاباضية وقد ألف فى تيهرت ودولة بنى رستم وازدهار الحياة فى مدنهم كثير من العلماء وخصصوا تيهرت بالتدوين والتاليف مثل أبى عبد الله محمد بن يوسف الاندلسى المشهور بالوراق لكنا لم نعثر عليه (51) .

محاولة الاباضية استرجاع دولتهم

بعد ان قام العبيديون بفضائعهم المشهورة الفتك والغدر والتخريب للقضاء على جميع الدول بالمغرب الاسلامى كان رد الفعل شديدا من الجميع وبالاخص من الاباضية لانهم الاغلبية من سكان البلاد فكان أول محاولة لاسترجاع دولتهم بوارجلان عندما نزح اليها يعقوب بن افلح فقال لهم كلمته الشهيرة الجمل لا يستتر بالغنم خصوصا وان

(49) الجيلالى ، ص 225 باجية ، ص 31 .

(50) الجيلالى ، ج 1 ، ص 222 الطبقات ، ج 1 ، ص 45 سير ابى زكريا مخطوطات سير الشماخى الجواهر للبرادى البارونى الازهار الرياضية .

(51) باجية ، ص 57 الجيلالى ، ج 1 ، ص 232 ـ 233 الطبقات ، ج 1 ، ص 94 سير ابى زكريا مخطوط .

الشيعي لم ينجح فى الاستيلاء على وارجـلان وذلك انه لما بلغهم ان العبيديين قادمـــون اليهم وحدوا صفوفهم واجتمعوا بكدية (كريمة) المعروفة الى الآن وتحصنوا بها وملؤوا مواجل ماء وهم بالمقام محاصرا لهم . ثم ملؤوا قصاعا كبـــارا زيتــا وجعلــوها حـيث يراها العسكر وعندهم جمال تمكن منها العطش فجعلت الجمال كلما رأت القصـــاع مملوءة حسبتها ماء فكرعتها ولما وجدتها زيتاً رفعت رؤوسها تشمخ بانوفها فلمـــا رأى ذلك العسكر قالوا ما هذا الا عن ماء جم عندهم ففيم المقام وارتحلوا واحـرقوا المسجد الكبير للشيخ صالح جفون بن يمريان (52) ، وقد ركزوا أول محاولاتهم الاولى على تيهرت فان العبيدى هجم على تيهرت فغزاها فانتهبها وانتهك حرمتها واجـــلى كثيرا من أهلها وقتل بيت الامامة من الرستميين وأهل الملك وأهلك الحرث والنسـل فانقطعت الامامة بموت الامام يوسف رحمه الله ومن قتل معه-وهنا بدأ الصـــراع لاسترجاع العاصمة تيهرت ولم تنقطع الوقائع بين زناته والشيعة ومن والاها مـــن قبائل صنهاجة وكتامة مدة خمسين سنة (53) ، وقد التهمت النيزان بتيهرت واحرقت أسواقها سنـــة 305 هـ (54) ، ودامت المعارك بين دعـاة الشيعة وبين زناتة مدة ثـم استنجدت بالامويين بالاندلس قايدتها وقد انتزعها من الباطنية حميد بن يصل وخالف المنصور بن بلقين ثم جاء بعده ، خلوف بن أبى بكر واخوه عطية فاقتطعوا المغـرب الاوسط باكمله ودعوا لهشام المؤيد ثم زحف يعلى بن عبد الله اليفرنى مع الخيـــر ابن محمد بن خزر وقومه مغراوة وخطب من تيهرت الى طنجة-لعبد الرحمن الامـوى وفتح زيرى بن عطية المغروابى مدينة تيهرت وتلمسان وشلف الى مسيلة وأقام الدعوة للامويين وبقيت تيهرت فى أكثر الاوقات تحت حكم زناتة دعاة الامويين الى أن محا أتو زناتة بلقين بن زيرى من تيهرت سنة 369 وابن الاثير يقول 362 (55) ، وكان ذلـك حين هاجر بنو برزال الاباضية للاندلس على نية الجهاد وكانت لهم مآثر محمودة فى الاندلس ثم أسسوا دولتهم الاباضية عاصمتها قرمونه ولى رسالة فى هذه الدولـة وجهادها فى سبيل الاسلام سأنشرها ان شاء الله وفى الوقت الذى كان الصراع القائم على تيهرت عنيفا وربما كان أقرب الى النجاح فقد بلغ النجاح بابى يزيد مخـــلد

(52) الطبقات ، ج 1 ، ص 95 _ 96 سير أبى زكريا مخطوط سير الشماخى الجواهر للبرادى .
(53) الجيلالى ، ج 1 ، ص 290 .
(54) الجيلالى ، ج 1 ، ص 287 .
(55) الجيلالى ، ج 1 ، ص 311 ابن الاثير الكامل ، ج 8 ، ص 622 ، ج 9 ، ص 152 ابن خلدون ، ج 7 ، ص : 34 _ 37 ، 54 _ 55 _ 57 _ 59 _ 63 _ 70 .

ابن كيداد الذى انطوت تحت لوائه الاباضية وقسم كبير من المالكية يامر من علماء القيروان كما صرح بذلك الدباغ فى الجزء الثالث من معالم الايمان فى علم القيروان ، وابوبكر احمد بن ابراهيم المالكى القيروانى فى الجزء الثانى من رياض النفوس (36) ، موجود ضمن مخطوطات مكتبة شيخ الاسلام حكمت رفعت بالمدينة المنورة ، واقر ذلك الاستاذ الجيلالى عبد الرحمن قلت بلغ نجاحه حتى استولى على القسم الكبير من تونس والجزائر وكاد ان ينتصر على العبيديين فأسس حكومة مؤقتة بوارجلان وطبع فيها سكة ذهبية وجد منها فى هذه المدة القريبة ثمانية وثلاثون قطعة ذهبية عجيبة فى اتقانها وكانت حروفها فى غاية من السبك حتى ان البعض قال لا يوجد فى افريقيا مثل هذا المعمل اللهم الا فى الاندلس ووجدت مصادر صحيحة تثبت انها ضربت بوارجلان وهي الآن بمتحف القيروان ولى رسالة فى جهاد أبى يزيد ضد الباطنية بحقائق فقدت فيها جميع ما نسب اليه من الاكاذيب بحجج دامغة ستطبع وتكون فى متناول القراء ان شاء الله ولم يكن أبو يزيد وحده فى هذا الميدان وانما كان هناك عدد وافر من العلماء تزعموا هذه القضية وكانت ثورات متوالية لم تنقطع حتى سافر المعز الى مصر وقد قام بعد أبى يزيد ولده الفضل الذى كان مؤيدا من بنى أمية بمساعى أبى العرب التميمى المالكى وكذلك أخوه أيوب (57) ، ولم تنطف نار الثورة بموت أبى يزيد وولديه فقد قام ثلاث علماء تبنوا الثورة بعدهم وقد قال فيهم أبو تميم المعز الفاطمى لما سئل عن رأيه فيهم قال اما يزيد بن مخلد فلم تلد العرب مثله ، واما يغلى بن زلتاف فعالم ورع واما سعيد بن زنغيل ففتى مجادل وقد قام هؤلاء الثلاثة بثورة عارمة استولوا على الجنوب التونسى والجريد وأوراس وبسكرة ووادى اريغ وسوف وقسم من الزاب وقاعدة الجميع وارجلان ، اما أبو القاسم يزيد بن مخلد فقد دقتله المعز الفاطمى خداعا واذ ذاك اجتمعت الاباضية لانه تسمع نفوسهم بالصبر عنه المطالبة بدمه واجتمعت المشايخ لذلك تحت اشراف أبى خزر يغلا بن زلتاف فقرروا استشارة اخوانهم فبعثوا أبا نوح سعيد بن زنغيل فتوجه الى جبل نفوسة وكان شيخهم حينئذ الذى تنته اليه أمورهم عون بن عبد الله فجمعهم أبو نوح وشاورهم فقالوا له انتم تعلمون ضعفنا بعد وقعة مانو ولكنا لا نبخل عنكم بطاقتنا نعينكم بما قدرنا عليه فرجع أبو نوح وسار الى جربة فاتفقوا معه ورجع الى المشايخ فاتفقوا على ان يكاتبوا بنى أمية بالاندلس فاجابوهم بالتأييد فكانت معارك عظيمة لا يتسع المقام لبسطها وكانت نهايتها ان فر

(56)لابى بكر يحيى بن ابراهيم المالكى القيروانى ، ج 2 الموجود بكتبة شيخ الاسلام بالمدينة المنورة .

(57) ابن عذارى ، ابن خلدون ، ابن الاثير ، الطبقات ، السير .

أبو نوح سعيد الى وارجلان وكان وارجلان دائما تحت [illegible]مهم ، واما أبو خزر فقد احتفظ به المعز الفاطمى واخذه معه الى مصر (58) .

تحقيق ما تصبو اليه الاباضية فى استرجاع قوتهم ونفوذهم

لم تزل أمنية الاباضية الوحيدة منذ انهيار دولتهم الرستمية الحصول على شىء من القوة والاطمئنان وسعة النفوذ حتى فتح الله على المغرب الاسلامى بدولة خارجية اباضية تحت شعار الموحدين كما نص على ذلك كثير من العلماء مثل لسان الدين ابن الخطيب وابن خلدون والسلاوى وابن عذارى وغيرهم كثير ولما استولى عبد المؤمن ابن علي على المغرب الاقصى بكامله بعث وفدا للجزائر يدعوهم لطاعته ، ولما وصل تلمسان قرر اعيان الجزائر ان يبعثوا برسالة الى اخوانهم بالصحراء ان يغتالوا جميع أعضاء الوفد يشيعوا انهم هلكوا فى متاهات بالصحراء بالعطش وانتم تعلمون ان ابن خلدون يؤكد أن وهران وتلمسان ونواحيهما الى الاغواط ومزاب ووارجلان قبيلة واحدة تفرعت من بنى واسين من زناتة ولما وصلت هذه الرسالة الى الصحراء فهموا بتنفيذ ما فى الرسالة من الفتك بهم فكروا فى استشارة السياسى الكبير والمفكر العظيم أبى يعقوب يوسف بن ابراهيم السدراتى فقدم اليه جماعة منهم يستشيرونه بعد ان اجمع رأي أكثرهم على قتلهم حتى لا يظهر لهم ذكر ولا اثر ، فقالوا له ان هذه خيل تدعو الى سلطان قد ظهر بالمغرب وقد اجمعنا على ان نقتلهم قبل ان يعرفوا بلدنا فاننا نخاف ان يخربوا بلادنا ان عرفوها فقال لهم هؤلاء لا يخربون بلادكم بل تنالون فى ايامهم عزا أو اقبالا وتلقون منهم فى خير لقاء واكراما واحسانا أكثر مما تلقونه فى بلادكم (59) ، وان احد اعلام المذهب الاباضى أبا يحيى زكريا اليراسنى كان مستشارا لعبد المؤمن بن على ولابنه يعقوب المنصور فانه ضاعف فى اكرامه وقضى مسائله واعلى منزلته وانتفع بعنايته جميع أهل المذهب (60) ، والتى أرجو الله سبحانه أن يوفقنى ، فأكتب عن الموحدين ودولتهم الممتازة واكشف القناع عن مذهبهم وعقيدتهم مما لا يبقى معي مجال للشك .

---

(58) الطبقات ، ج 1 ، ص 122 الى ص 143 سير ابى زكريا مخطوط الشماخى الجواهر للبرادى .

(59) الطبقات ، ج 2 ، ص 493 ـ 494 .

(60) الطبقات ، ج 2 ، 504 السير للشماخى والجواهر للبرادى .

فتنــة ابــن غــانيــة

ان كتب التاريخ ملأى بالخراب الذى لحق افريقيا فى دولة الموحدين من ابن غانيه وقد ركز أكثر فضائعه من السلب والنهب والتخريب على مواقع الاباضية لانهم دعامة دولة الموحدين فتسلط على الجريد والحامة وقسطيلة وتوزر وقفصة وسوف وبـــلد اريغ وتـقورت ونواحيها وو رجلان ومزاب فخرب أكثر من مائة قرية فى و رجــلان ونحو مائة قرية فى تماسين وثلاثين قرية من مزاب ولا يخفى عليكم ان و رجلان كانت قاعدة عظيمــة وسنــد قــويا للموحدين ولجميع الاباضية (61) واستعان فى أعمــاله الاجرامية بالهلاليين كما فعل الفاطميون من قبل وجاء الحفصيون والمرينيون لاصلاح الوضع هنا ولكن بقيت اطلال خرابهم ماثلة للعيان والامر لله نسأل الله أن يرحـــم اسلافنا الذين خدموا الاسلام والحضارة الاسلامية فى المغرب والاندلس وغيرها وان يرجع للاسلام عزه ومجده ويجعل شبابنا أفضل خلف لاتباع السلف ويوحد بـــين صفوف المسلمين ويجعلنا نتلهف لحسن ذكراهم آمين يا رب العالمين ، والحمد للـــه رب العالمين ٠ والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ٠

---

(61) الطبقات ، ج 2 ، ص 504 .

منشـــورات

وزارة التعليم الاصــلي والشؤون الدينيــة

صــدر كتاب :

الملتقى الثامن للفكر الاسلامي

بالعربية في ثــلاثة أجزاء

ويشمـــل سائــر المحاضرات ، والتعقيبـــات ، والمناقشـــات

كما صدر كتاب :

الملتقى السادس للفكر الاسلامي

بالفرنسية في خمسة أجزاء

ويشمــل أيضا سائر المحاضرات ، والتعقيبات ، والمناقشـات

المـــرأة المسلمـــة و الفرنسيـــة
أمــام القــانــون (*)

د· ايفادى فيتراى مايروفيتش
عضوة فى المركز الوطنى الفرنسى
للبحث العلمى ـ باريس ـ (فرنسا)
واستاذة بكليــة البنات
بجامعة الازهــر ـ القاهرة ـ



اذا أردنا أن نجرى مقارنة بين الحالة الشخصية (القانونية) التى تتمتـــع بها كل من المرأة الفرنسية والمـرأة المسلمة ، يجب الانغفل عـن بعض الاعتبارات والا كانت كل مقارنة بلا جدوى ·

ولا يمكن فى اطار هذا العرض الوجيز ، الا القاء نظرة مختصرة ، لا تراعى مثلا قرارات القضاء ، ولا الظروف الاجتماعية التى تندرج فيها الحالات الخاصة ·

وينبغى بالاضافة الى ذلك ، الا نجرى المقابلة الا بين ما يقبل المقارنة ، باعتبار أن هذا ناتج عن الملاحظة السابقة ، فهل يمكن فعلا ، لو اننا نظرنا الى القضية من وجهة نظر غربية فقط ، ان نقيم مقارنة صحيحة بين وضعية امرأة فلاحة من بعض بلاد البحر الابيض المتوسط ، ووضعية امرأة حضرية من شمال أوروبا ؟ وحتى اذا فرضنا أن القوانين الجارى بها العمل قوانين واحدة ، فان اختلاف العقليات والعادات تفســد المقارنة بصورة بينة · وكذلك لو عمدنا الى مثل هذه الطريقة ، فيما يتعلق بالعـــالم الاسلامى ، فسنصطدم بصعوبات شبيهة من أول الامر : فالشريعة الاسلامية تســرى على ثمانمائة مليون من المسلمين فى العالم ، ومن بين ذلك الحالة الشخصية التـــى

(*) محاضرة القاها فى الملتقى 11 للفكر الاسلامى فى ورجلان (ورقلة)

تتمتع بها نساء مختلفات الاوضاع ، من بدوية تعيش عيشة الرحل غير المستقرين ، وفلاحة يمنية ، ومتعلمة مفكرة من الجزائر ، أو القاهرة،أو دمشق ٠

وينبغى أخيرا ، اذا أردنا أن نستخلص روح الشريعة الاسلامية ، ان نراعى العصر الذى صدرت فيه قواعدها : فالمقارنة بين ترتيبها التاريخى ، وبين العالم الغربى قد تؤدى بنا الى مفاجآت ٠

ولهذا نرى من المحتوم ، الا نتعرض الا للجانب النظرى من المسألة ، على اعتبار أن القرآن الكريم هو أساس كل تشريع دينى فى الاسلام ، وان كل بيان وتوضيح نلتمسه له ، يتوفر عادة فى سنة الرسول (ص) ٠

وقد اختصر النبى (ص) فى خطبة الوداع التى ألقاها فى عرفات ، فى آخر السنة العاشرة من الهجرة ، أي ثلاثة أشهر قبل وفاته ، حقوق المسلمين وواجباتهم ، وخصص جزءا كبيرا من وصاياه فى هذه الخطبة القصيرة الجامعة للنساء ٠

فقد قال رسول الله (ص) فى هذه الخطبة : « أيها النـاس فان لكم على نسائكم حقا ، ولهن عليكم حقا ٠٠٠٠ واستوصوا بالنساء خيرا ، فانهن عندكم عوان لا يملكن لانفسهن شيئا ٠ وانكم انما أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ، اتقوا الله فى النساء واحسنوا اليهن ٠٠ اللهم قد بلغت » ٠

وقد كان النبي (ص) يكرر باستمرار أن أفضل المؤمنين انما هم الذين يعاملون زوجاتهم أحسن المعاملة ٠ أما المرأة ، بصفتها أما ، فمن المعروف أن التقاليد الاسلامية قد أشادت بمقامها الى حد بعيد ، الى درجة أن النبى (ص) قال : الجنة تحت أقدام الامهات ٠ اما بخصوص البنات ، فقد بين الحديث أن الاب الذى يعامل بناته على غرار ما يعامل به ابناءه ، أي يسدى لهن تربية وتعليما شبيهين ، سيكون الى جنب الرسول (ص) فى الجنة ٠

وقد ذكر الرواة أن النبي (ص) كان يعنى فعلا بشؤون النساء ، وقال البخارى : ان الرسول (ص) كان عين يوما من الاسبوع ليتحدث فيه الى النساء ويجيب عن اسئلتهن ، بمساعدة زوجاته ، وكانت حفصة احدى زوجاته ، تعرف القراءة والكتابة ، الشيء الذى كان نادرا فى ذلك العهد ، وكانت عائشة فقيهة فى الدين يستشيرها حتى أعلم الرجال فى عهدها ، وقد كانت تجمع الى معارفها مسائل الطب ، وتاريخ العرب ، وأمر القرآن كل مسلم ، رجلا كان أو امرأة ، بالتعلم وخاطب زوجات الرسول خاصة

قائلا : « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات اللـه والحكمة ، ان اللـه كان لطيفا خبيـرا » (الاحـزاب 22) ٠

وروي البخارى أن النبي (ص) قال : (أو بما فى معناه) : من كانت له أمـة فأحسن تعليمها وتربيتها ثم أعتقها ليتزوجها حرة ، فسيضاعف اللـه له الجزاء ٠ (البخارى 3 ، 41) وقد كان من بين أصحاب النبي (ص) عشرون من النساء الفقيهات وكان عدة نساء اخريات مدرسات فى الجامعات فى القرون الوسطى يلقين على الطلبة **من ذكور وانـاث** ، وشاركت النسـاء فى المعارك التى جرت فى مستهل الاسـلام ، لا لاسعاف الجرحى فقط ، لكن حاملات للسلاح أحيانا ومقاتلات ٠

ومن المعروف من جهة أخرى ، أن الحجاب الذى يغطى الوجه ، لم يكن واجبا قط ، وان النساء لم يكن يحجبن وجوههن فى عهد الرسول (ص) بل ان هذا الحجاب عادة متأخرة ، نقلت غالبا من بيزنطة ، وما أمر القرآن الا بالثياب التى **تستر المفاتن** ٠

فاذا عرفنا ما كانت تحظى به المرأة عند العرب فى عهد الجاهلية من تقدير ضئيل ، اذ كانت تؤد حية ، يمكن أن نعرف اذ ذاك مدى ما جاء به الاسلام من تقدم ، وقد احدث الاسلام فى الواقع ثورة حقيقية فى العادات وكان المعاصرون للنبى (ص) عارفين لذلك ٠

ولننظر الآن فى بعض الاوامر التى وردت فى القرآن الكـريم ٠ ففيما يتعـلق بالوالدين ولا سيما الام ، فقد كـرر التوصية باحترامه والـرفق والعناية بهما ٠ « واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا » (الآية النساء) ٠

«وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ، وبالوالدين احسانا ، اما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما ، فلا تقل لهما أف ، ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جنـاح الذل من الرحمة ، وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا ، (الاسراء) « ووصينا الانسان بوالديه ، حملته أمه وهنا على وهن وفصاله فى عامين ، ان اشكر لى ولوالديك ، الى المصير ، وان جاهداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم ، فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا » ٠٠٠ الى آخر الآية (سورة لقمان) ٠

اما فيما يتعلق بالزواج فقد أمر القرآن واشترط **الرضا الحـر المتبـادل** (سورة البقرة الآية 232) وكانت البنت فى زمن النبى (ص) يستشيرها والداها وأولياء أمرها قبل الموافقة على خطبتها (حميد الله : **حياة الرسول (ص 669)** ٠

وقد اشار الرسول على المغيرة بن شعبة ، بمشاهدة الفتاة التى أقدم على التزوج بها قبل الخطبة · حتى لا يحدث له أسف فيما بعد ، واذا لم تكن المرأة المخطوبة حاضرة فى العقد ، فيطلب رضاها شاهدان سواء فيما يتعلق بالخاطب أو بشروط الزواج ·

فالغاية من الزواج انما هي خلق روابط ذات حرمة · « ومن آياته ان خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ··· » (سورة الروم) ·

المساواة فى الحقوق والواجبات :

« ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة » (سورة البقرة) وقد أوصى القرآن بالمعاشرة الطيبة وبالوئام حتى اذا كان بين الزوجين ما يدعو الى الكره « وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا » (سورة النساء) · « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن » (سورة الطلاق) ·

التحكيم ومحاولة الصلح بين الزوجين فى حالة النزاع :

« وان امرأة خافت من بعلها نشوزا أو اعراضا ، فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحا والصلح خير » (النساء) ، «وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أن يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما » (سورة النساء) والطلاق آخر حل يلجأ اليه الزوجان « وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم » (البقرة) · وقد قال النبي (ص) : الطلاق أبغض الحلال الى الله ، على انه اذا وقع الفراق فللمرأة حق فى تعويض ، « وللمطلقات متاع بالمعروف ، حقا للمتقين » (البقرة) ·

تعدد الزوجات :

تعدد الزوجات (فى الاسلام) انما هو رخصة مبنية على شروط ، الغاية منها جعل هذه الرخصة امر استثنائيا · (واذا كان الامر على خلاف ذلك فى الواقع فذلك يرجع الى الاحوال الاجتماعية ، ويتعارض مع روح الاحكام القرآنية) · ففى القرآن « وان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى ، فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ، فان خفتم الا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم · ذلك أدنى ألا تعولوا » (سورة النساء) ·

على ان القرآن يضيف آية تجعل هذه الرخصة شبه مستحيلة اذ قال : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » (سورة النساء) ، فلابد من ان يكون

الزوج عادلا ، ولكن لا يمكن أن يكونه ، وعلى هذا فالمثل الاعلى هو أن يتخذ الرجل زوجة واحدة ، الا اذا اقتضت الاحوال التعدد ، بحيث أن التعدد يكون أقل ضررا ، وقد لفت يوسف على النظر فى ترجمته للقرآن باللغة الانجليزية الى ظروف جماعة المسلمين ابان نزول الآية التى رخصت بتعدد الزوجات ، وان كان بتقييد شديد ، وبين أن ذلك وقع اثر معركة أحد التى ترملت فيها نساء كثيرات ، وتيتم أطفال ، واسرت سبايا وكان من المطلوب حماية هؤلاء النساء والاطفال والسبايا وصيانة مصالحهم ٠

فالشريعة قانونا وفقهيا ، تخول المرأة المخطوبة حق رفض الزواج برجل متزوج حتى لا تكون امرأة ثانية له ـ باشتراطها الرضا عند الخطبة ـ وعلاوة على ذلك ، للمخطوبة أن تدرج فى عقد النكاح ، شرطا ينص على ان زوجها لا يجوز أن يتزوج عليها ٠ وقد ذكر الفقيه الكبير أمير على هذا الشرط ، من بين الشروط التى تقرها الشريعة (اما الشروط الاخرى فتبين أن الزوج يجب أن ينفق على زوجته والا يمنع أهلها من زيارتها عندما يرغبون فى ذلك ٠ والا يجبرها على مغادرة بيت الزوجية الخ) ويقر القانون المصرى بالاضافة الى ذلك ، بحق **تفويض الطلاق** للزوجة طبقا لشروط تختلف باختلاف ما وقع من اتفاق بين الطرفين ٠ وهذا الحق فى تقرير المصير تنص عليه عادة عقود النكاح بين المسلمين فى الهند ، ويجوز من جهة أخرى للزوجين أن يتفقا على ابطال عقد النكاح ، عدا الحالات التى يحكم فيها القاضى بالطلاق بسبب شكوى من الزوجة ، اذا لم تدرج هذا الشرط فى عقد النكاح ٠

الحقـــوق المـــاليـــة :

للمرأة بمقتضى الشريعة الاسلامية الحق المطلق فى أموالها ، ان كانت راشـدة ، دون أن تطلب الاذن من زوجها ٠ ولا يوجد أي فرق بين الزوج والزوجة فى هذا الميدان ، وللمرأة أن تتصرف فى أموالها الخاصة ، وان ترث ، وتقبل الهدايا ، وتكسب بالعمل ، وان تهب وأن تبيع من هذه الاموال ، وتصنع بها ما تشـاء بجميع الطرق الشرعية ، وهذا الحق لا يبطل أبدا ، كما أن ثروتها الشخصية لا يجوز أن ترهن بسبب ما علـى زوجهـا مـن ديـون ٠

واذا بدا أن الاحكام الخاصة بالميراث تحرمها من بعض المنافع ، فلا يجوز أن ننسى أنها علاوة على استقلالها المالى ، وتوليها التصرف فى أموالها الخاصة فمن الحق لها أن ينفق عليها والدها أو زوجها أو ابنهـا ٠٠٠ الخ ، وللقاضى أن يجبرهم على ذلك ، كما أن لها الحق فى أخذ مهرها ٠

فهذه البيانات تتيح معرفة ما تنطوى عليه الشريعة الاسلامية من روح تسامح بشأن المرأة ، خلافا لما نعرفه من الآراء الشائعة · ولابد من الاعتراف بأنه اذا لم تحترم الشريعة وروحها ، فلا شك أن ثمة حيف وتعد على حقوق المرأة ·

وقد اقترحت منذ عشرات السنين عدة اصلاحات فى البلاد الاسلامية ، ترمى اما الى الغاء الفقه الاسلامى ، فيما يتعلق بحقوق الاشخاص وتطبيق القانون الغربى كما جرى ذلك فى تركيا ، أو باجراء تعديلات ، ففى تركيا ، حيث ينبنى دستور 1924 على مبدأ علمانية الدولة (لائكية الدولة) أبطلت المحاكم الشرعية ، وجرى العمل بالقانون المدنى ، وقانون الالتزامات السويسريين ، ابتداء من سنة 1926 · ثم نظرا الى أن 99 ٪ من الاتراك مسلمون ، وقع نوع من التراجع ، وتم نوع من التوفيق بين الحقوق الاسلامية والغربية فى خصوص الاحوال الشخصية ·

ووضعت الحكومة الباكستانية من جهتها اثر اعمال قامت بها لجنة بمراعاة ضرورة الاجتهاد ، عددا من الاصلاحات تندرج فى الاطار الواسع المحدد فى القرآن الغرض منها انتهاج سبيل التسامح · ومن ذلك أن لا يمكن للزوج أن يتزوج بامرأة ثانية بدون موافقة الزوجة الاولى ، واذن القاضى ولابد الى ذلك من تسجيل الانكحة ، وكذلك الامر فى مصر : لابد من عقد النكاح أمام القاضى بمحضر شاهدين ولابد من تسجيله ، وعلى المرأة أن تعرب عن رضاها وموافقتها أمام الشهود · ولها الحق فى اقتضاء مهرها قبل جميع أصحاب الديون الآخرين ·

كما يعترف القانون المصرى **بتفويض حق الطلاق** للزوجة ، وبالطلاق اذا اتفق عليه الزوجان ومنح الدستور المصرى الجديد سنة 1906 حق الانتخاب للنساء وقد كان للمصلحين جمال الدين الافغانى ومحمد عبده تأثير كبير ، ودور فى تحرير المرأة المصرية ، كما كان دور للحركة النسائية التى بدأت منذ سنة 193 ودعت الى الرجوع الى روح القرآن الحقيقية ·

اما فى أوروبا فقد لاحظت جرمين تيون Germaine Tillion ان الوضعية القانونية الخاصة بالمرأة تبدو متأثرة بتقاليد شمالية قديمة فيها تسامح ، وأن هذه التقاليد عارضتها خلال القرون ثلاث تأثيرات جاءت من البحر الابيض المتوسط : وهي تأثير القانون الرومانى ، وقانون نابليون (لا يجوز أن ننسى أن الموحى لهذا القانون كان من كرسيكا) ثم تأثير المذهب الكاثوليكى التقليدى ·

وكان قانون نابوليون منسجما مع دور المرأة المنبنى على اخلاقيات الكنيسة ٠ على أن الاشياء قد تطورت ويمكن أن نميز فى هذا التطور مرحلتين ٠

كانت النساء قبل سنة 1938 غير مؤهلات قانونا ، يعتبرن قاصرات ، ويخضعن لوصاية ازواجهن ، على أن المرأة حظيت منذ سنة 1907 بحق التصرف الحر فى اموالها الخاصة أي التى تكتسبها بعملها ولكن أنظمة الزواج كانت تمنح للزوج ولاسيما الانظمة المبنية على الملكية المشتركة للاحوال ، سلطة شبه كاملة ٠

ويسرى على هذه الانظمة الزواجية قانون اتخذ بعد ذلك ، هو قانون 13 يوليـو 1965 فالزوجان اللذان اقترنا بدون عقد (أي اللذان لم يختارا التفريق بين أقوالهما ، أو المشاركة بينهما فيها) يسرى على حالتهما نظام الاشتراك فى الاموال المكتسبة أثناء مدة الزواج فقط ، وتشمل ثلاثة أنواع من الاموال : الاموال الخاصة بالمزوج ، الاموال الخاصة بالمزوجة ، والاموال المكتسبة بالاشتـراك ٠ فهذه الامـوال تقسـم عليهمـا بالمساواة ، اذا وقع فسخ الشركة اما بفراق جسدى ، أو طلاق أو وفاة ٠

وللمرأة المتزوجة منذ سنة 1968 ، حق ممارسة مهنة ، وفتح حسـاب خاص فى البريد أو البنك بدون اذن من زوجها ٠

كما ان لها الحق فى ابرام أي عقد وحدها يتعلق بشؤون البيت أو الاطفال وهي مشاركة للزوج فى ملكية حق الكراء ، ولا يجوز للزوج أن يتصرف وحده فى عقـد الكراء الذى يكفـل السكن للاسـرة ٠

وتحتفظ المرأة المتزوجة بجنسيتها اذا تزوجت بأجنبى ولها ان تتمتع بجنسيتين ٠

السلطة الابوية على الاطفال : وقع فى هذا المجال تطور ملحوظ ، فقد الغيت سنة 1942 «سلطة الزوج» وتقرر مبدأ «رئيس الاسرة» الى سنة 1965 ، وفى سنة 1970 لم يعد الزوج والاب « رئيس الاسرة » وانقلبت السيطرة الابوية سلطة آبـاء مقسومة بالتساوى بين الاب والام ٠ فالمادة 213 تقول : « يضطلع الزوجان معا بتسيير الاسرة معنـــويا ومـــاديـا » ٠

وفى المادتين 371 و 372 « السلطة حق للاب وللام » « يمارس كل من الاب والام بالاشتراك سلطتهما مـدة الـزواج » ٠

وفى حالة وقوع خلاف بين الابوين فيما تقتضيه مصلحة الاطفال ، يجيز القانون لكل منهما بدون تفريق أن يرفع الامر الى قاضى الوصايات ليبت بما يراه أوفــــق لمصلحـــة الطفـــل ٠

اما فى حالة الطلاق أو فراق جسدى ، فقد كان الاب يحتفظ بالسيطرة الابوية حتى سنة 1970 ولو وكلت حضانة الاطفال للام ، ولكن قانون سنة 1970 يمنح السلطة الابوية لمن اسندت اليه حضانة الاطفال من الابوين سواء كان هو الاب أو الام .

الطـلاق : يصدر الحكم بالطلاق لاسباب يمكن أن تكون قاطعة (ارتكاب فاحشة الزنا) أو لاسباب ينظر فيها القاضى (شتم وضرب) . ولا تفرق المحاكم فى ذلك بين الرجل والمرأة (أي الزوج والزوجة) .

الميـراث : لا فرق بين الولد والبنت الاخوين فى حقوق الميراث .

بصورة عامة يمكن أن نقول أن المرأة الفرنسية تملك اليوم من الحقوق مثل مـا يملك الرجل ، وأن هذه المساواة بينهما شىء حديث متأخر . ومن الجائز أن نـلاحظ أنه وقع شىء من الفرق بين القوانين والعادات اذ أن العادات كانت فى الجملة أكثر تسامحا من الوضعية القانونية البحتة ، بينما كان الامر على عكس ذلك فى المجتمعات الاسلامية حيث ان العادات فيها أقل تسامحا بكثير فى قوانين الشريعة .

آراء المنـاقشـة : لست قانونية منتمية الى المهنة ، واعتقد انه يجب التفويض للاختصاصيين لتسوية المشاكل التى تطرحها حالة المرأة المسلمة .

واعتقـد بصـورة شخصية لا غيـر .

1) ان اتخاذ قرار بشرى لا يمكن أن يلغى حكمـا سماويا الاهيا ، ولا يمنـع ما يبيحـه القـرآن .

2) أن الفقه الاسلامى مرن مرونة تسمح بالتأويل الواسع مع مراعاة المصلحة العـامـة .

3) ان الاجتهاد يجب أن ينطبق على جميع الحالات التى تؤدى فيها عدم الحياة فى مجتمع اسلامى خالص ، الى فصل حكم قصدت بها حالة معينة ، عن كل لا ينسجم فيه ولا مكان له فيه ، الشيء الذى يفسد الاساس الذى صدر عليه هذا الحكم ومثـال ذلك أن المرأة المنفردة التى لا ينفق عليها أي شخص فى مدينة كبرى ، هـل يمكن ان تعامل فى باب الميراث كما تعامل المرأة التى تملك من ينفق عليها ويواجه حاجاتها ؟

4) يجب فى ختام الامر أن تكون مراعاة روح الشريعة القرآنية هي التى تنبنى عليها جميـع الاجـراءات .

5) يبدو من الاساسى أن تسدى للبنات تربية وتعليم يتيح لهن معرفة كل حقوقهن اذ أن الحيف لا يقع غالبا الا بسبب جهلهـن .

المــرأة بعــد عــام المــرأة (*)

د. عبد الكريم سايتوح
أستاذ الاقتصاد فى جامعة تاكاشوكو
طوكيو ـ اليابان

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،



انى انتهز هذه المناسبة لاعبر عن شكرى العميق لحكومة الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية ولسيادة مولود قاسم ، وزير التعليم الاصلى والشؤون الدينية، للدعوة التى وجهها لى لحضور هذا الملتقى الحادى عشر للفكر الاسلامى ، فى ورقلة .انى أحمل اليكم تحيات اخوانكم المسلمين وأخواتكم المسلمات فى اليابان ، وارجو قبول هذه التحية يا اخوتى واخواتى فى الجزائر .

لقد اخترت ان أتناول موضوع « المرأة بعد العام الدولى للمرأة » **لان هذا الموضوع** هو مشكلة المشاكل ، فالمرأة شغلت الانسان منذ قديم الزمن . انها قضية أساسية أشار اليها القرآن الكريم فى مواقف عديدة كما أمرنا أن نعاملهن بالحسنى .

فى عالمنا الحاضر ، تشغل المرأة حيزا كبيرا من تفكير الانسان الحديث ، **تعقد** مشكلاتها ودقتها ، وعليه يجب علينا أن نبحث الموضوع باهتمام وان نتجنب المرور عليه مرور الكرام .

(*) محاضرة القاها فى الملتقى 11 للفكر الاسلامى فى ورجلان (ورقلة)

قلت أن مشكلات المرأة معقدة لدرجة أن مؤتمرا دوليا بمناسبة السنــة الدولية للمرأة عقد فى عام 1975 فى مدينة مكسيكو حضرته (133) بلدا و (140) منظمة ممثلة فى الامم المتحدة و(3) دول بصفة مراقب ·

لقد كان هدف السنة الدولية للمرأة تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة ، تطوير الانسان والسلام عن طريق تعاون المرأة ومساهمتها · انى أعتقد أن عالم اليوم يعانى من تمييز عنصرى انسانى سابق على التمييز المرتكز على اختلاف الجنس · فلو ألقينا نظرة على العالم الثالث مثلا لوجدنا أن العبء الملقى على عاتق المرأة ثقيل جـدا · فهي تقـاسي من نقص فى التربية والتعليم ومن المرض وضعف العناية الطبية · كما أن مشكلات التغذية أكبر من أن نستطيع حصرها هنا · أما فى العالم الغربى فهنــاك يعتقدون أن مشكلة المرأة صادرة بصورة رئيسية من حقيقة عدم حصول المرأة عــلى حقوقها من الرجال الذين يحرمونها من هذه الحقوق ·

لنترك هذا قليلا ولنحاول أن نلقى نظرة على خطة العمل التى تبناها المؤتمر الدولى للمرأة · ان فحص هذه الخطة يبرز ما يلى :

1 ــ ان المؤتمر يرمى الى بناء نظام جديد يخلص الانسان من كل مظاهر الظــلم والتعسف الاجتماعيين ، والتخلص من الاستعمار الجديد ودفــع التطوير الاقتصادى والاجتماعى الى الامام ، ويحترم حقوق الانسان الاساسية ·

2 ــ التأكيد على مشاركة المرأة فى مختلف النشاطات الاجتماعية ·

3 ــ حث المرأة فى كل مكان على أن تعمل من أجل الحصول على حقوق مساوية لحقوق الرجل ، وعلى أن تتحمل المرأة المسؤولية ككائنة انسانية وذلك من أجل تحقيق الســـلام العــالـمى ·

4 ــ التخفيف من شعــور المــرأة بالنقص ·

5 ــ اعطاء الحرية للزوجين كي يحدد عدد الاطفال اللذين يرغبان به ·

وعموما ، يمكن القول أن خطــة العمــل التى تبناها مؤتمر مكسيكو تــؤكد على ضرورة التعاون الدولى من أجل صيانة حقوق الانسان والمساواة بين الرجل والمــرأة وتحقيق السلام والعدالة العالميين وازالة أسباب الصراع والبؤس من العالم الحديث ·

ان واجب المرأة ، كما تنص الخطة المذكورة ان تشارك فى عملية احلال الســلام والعمل على تطويره وصيانته فلا يمكن للسلام ان يسود عالمنا ما لم تتحمل المــرأة

مسؤلياتها جنبا الى جنب مع الرجل • لذلك يجب تطوير شخصية المرأة سواء كانت امرأة ، أو أم،أو عاملة،أو مواطنة •

بعد هذا الشرح المقتضب لخطة العمل الدولية بودى أن ألقى نظرة على خطـــة العمل القومية الخاصة بكل دولة والتى يجب على الدول الاعضاء فى الامم المتحدة أن تنفذها على مدى عشر سنوات (1975 – 1985) • لقد عالجت خطة العمل القومية النقـــاط التـاليـة :

1 – تعليـم المـرأة الريفيـة •

2 – تمكين المرأة من الحصول على المعارف المهنية والتقنية اللازمة فى حقلى الصنـاعـة والـزراعـة •

3 – تحقيق تكـافؤ الفرص للجميع وعلى مستويـات التعليم وتنفيذ التعليـم الاجبارى لكل الاطفال بغض النظر عن جنس التلميذ •

4 – زيادة فرص العمل للمرأة وازالة كل تمييز فى شروط العمل •

5 – مشاركة المرأة فى صياغة برامج النشاطات مهما كان نوعها وعلى كـــل المستويات القـومية والـدولية •

هذا وتحث خطة العمـل القومية على استخدام وسـائل الاعلام الجماهيرية ، كالراديو،والتلفزيون،والسينما ، والمواد المطبوعة والاعلانات والاجتماعات فى سبيل توسيع وتعميق النشاطات النسـائية •

سأحاول الآن ان اعطى لمحة عن النتائج التى تمخضت عن السنة الدولية للمرأة فى عدد من البلدان على الرغم من قلة المعلومات المتوفرة لدى :

فى السويد ، تأسست لجنة لتحقيق المساواة بين الجنسين وعالجت النقاط التالية :

ا) تامين فرص العمل المتكافئة لكلا الجنسين •

ب) تقوية مركز المرأة السياسى وعلى مستوى اتحادات العمال •

ج) خلق ظروف للعمل متكافئة بالنسبة للجنسين معا •

د) تحقيق المرونة اللازمة فى توزيع المهن والحرف على الرجال والنساء •

اما فى المانيا ، فقد عقد مؤتمر دولى للمرأة ، نظمته الرابطة القومية للمرأة فى برلين • فى هذا المؤتمر برزت قوة المرأة فى اطار المطالبة بالاستقلال الكامل للبـلاد وفى وعيها بالمشكلات التى تواجهها •

فى مكسيكو ، عقد مؤتمر عالج ضرورة توحيد الجهود بين نساء العالم الحديث خاصة على مستوى اتحادات ونقابات العمل · ومن بين النقاط الاخرى التى عالجها مؤتمر مكسيكو ما يــلى :

1 ـ مشاركة المرأة فى كل النشاطات الاقتصادية والاجتماعية خاصة تلــك المتعلقة بسياسة الحكومة وباتخاذ القرارات السياسية الهامة ·

2 ـ معالجة كل تمييز بين الجنسين لغير صالح المرأة ·

3 ـ توجيه المرأة نحو ممارسة المزيد من النشاط فى اطار اتحادات العمــل والنقــابــات العمــاليــة ·

اما بالنسبة لبلدى اليابان ، فان حركة تحرير المرأة قويت كثيرا بعد الحرب العالمية الثانية ، وكانت تستمد المدد من افكار تحرير المرأة الشائعة فى الغرب ، خاصة تلك الافكار المتعلقة بصراع المرأة ضد الرجل فى مجالات الحياة الاجتماعية والصناعية داخــل اليابــان وخــارجــه ·

سأحاول الآن أن أشرح باختصار الخطوط الرئيسية لمشكلة تحرر المرأة فى اليابان :

فى سبتمبر 1975 ، انشات الحكومة اليابانية « مكتب التخطيط والتنسيق للاجراءات اللازمة لحل مشكلات المرأة » · وقد ترأس هذا المكتب رئيس الوزارة ميكى وكان الهدف من انشائه صياغة خطة عمل قومية طبقا لخطة العمل الدولية التى تبنتها الامم المتحدة والتى سبقت مناقشتها · هذا وقد صدر تقرير حول هذا الموضوع (انظر الملحق رقم 1 الموجود فى نهاية هذا النص) ·

فى أفريل 1976 وافق رئيس الوزارة ميكى على « خطة عمل قومية » (أنظر الملحق رقم 2) ، ثم تبعه تقرير آخر (أنظر الملحق رقم 3) اصدره وزير العمل فى نوفمبر 1976 ·

ماذا فعلت الحكومة اليابانية بعد عام من السنة الدولية للمرأة ؟ سأحاول أن الخص ذلــك فيما يــلى :

1) فى سبتمبر 1976 ، أفاد تقرير حول بحث قامت به الدولة ان اكثر أفراد الشعب اليابانى يعتقدون أن المرأة فى اليابان فى وضع أدنى من وضع الرجل · وأشار التقرير أيضا الى رغبــة الناس فى أن تصبح ملكيــة الادوات والاشياء الخ ، مشتركة بيــن الـــــزوج والــزوجــة ·

2) طلبت وزارة العمل اعادة النظر فى التمييز القائم على الفروق بين الجنسين فى امتحانات الـدولة الرسمية ·

3) فى نوفمبر ، عقدت الحكومة اليابانية مؤتمرا عن مشكلة المرأة وقالت رئيسة المؤتمر السيدة سيلفر غيلثر أن على النساء أن يشتغلن تحت نفس ظروف الشغل التى يعمل الرجال فيها ، وذلك اذا اردن الحصول على أجور مساوية لاجور الرجل ·

4) – فى فبراير 1976 ، اصدرت محكمة فى طوكيو حكمـا لصـالح الآنسـة فوردكادا بسبب طردها من عملها فى المستشفى بدون أسباب وجيهة ·

5) – فى مارس ، أوصى مكتب موظفى الدولة بدفع راتب للام التى ترضع طفلا ·

6) طالب أعضاء الحزب الاشتراكى اليابانى من الامين العام للحكومة ما يلى :

أ – حق المرأة فى ممارسة العمل خارج البيت ·

ب – تحقيق فرص للتعليم متساوية بالنسبة للجنسين ·

ج – تحسين القوانين المتعلقة بوضع المرأة الاجتماعى ·

د) انشاء لجنة للنظر فى تعيين المرأة فى المراكز الادارية المحلية ·

7) وفى ماي ، اصدرت وزارة الرعاية الاجتماعية أمرا لصالح الممرضات اللاواتى يخـــدمـــن لــــيلا ·

8) فى جويليـــة ، انشىء مركزان جديدان تشغلهما المـــرأة فى مكتـــب التفتيش والمحـــاسبـــة الحكـــومى ·

9) عينت السيدة كورو كوشى لوظيفة مستشارة ثان فى وزارة الشؤون الخارجية

10) قامت وزارة العمل بعقد ملتقى حول « تحسين وضع المرأة » حضرته (30) منظمـــة نســائيـــة ·

11) قبلت محكمة طوكيو الجهوية احتجاجا من السيدة مورا كامى ضد شـــركة التلفزيون اليابانى لان الشركة نقلتها من مركز عملها بدون أخذ رأيها بعين الاعتبار ·

12) فى سبتمبر ، ألقت السيدة ايشى كــاوا ، وهي عضوة برلمانية ومحامية ، ألقت محاضرة على ممثلات المنظمات النسائية فى اليابان طالبت القضاة بعدم استعمال كلمة « تمييز » بين الجنسين فى اثناء المحاكمات وخارجها ·

13) فى أكتوبر اصدرت وزارة العمل كتبا بعنوان : « وضـــع المرأة والعمل فى اليـــابـــان » ·

14) فى ديسمبر 1976 تبعه كتاب آخر من نفس وزارة العمل بعنوان : « كتــاب أبيض عن الرعــاية الاجتماعية » ٠

حركة المرأة اليابانية على المستوى الشعبى ٠ بعد الحرب العالمية الثانية يقــال أن اليابان أصبحت ضعيفة لكن شيئين أصبحا قويين وهما : جوارب النايلون،والمرأة.

سأحاول فيما يلى أن أعطى لمحة عن النشاطات النسائية فى اليابان على المستوى الشعبى وذلك بعد المؤتمر الدولى للمرأة :

1) فى أوت 75 عقد مؤتمر الامهات اليابانيات فى طوكيو حضرته (13000) أما ، وبحث تربية الطفل ، الحياة وحق العيش ، السلام والاستقلال ٠

2) عقد مؤتمر « جمعية حقوق المرأة » فى طوكيو وطالب بتحسين أوضاعها وزيادة حقوقها فى العمل وفى الحصول على الضمان الاجتماعى ٠

3) جرت مظاهرة شعبية أمام البرلمان وفيها طالب المتظاهرون بمعاملة انســانية معقولة لــ (89) امرأة تحت المحاكمة ٠

4) احتجت « جمعية المحافظة على صحة المرأة العاملة فى الصناعة النسيجية » ضد شركة هاشيحوتو للنسيج وذلك لعدم تأمين الحماية اللازمة للنساء العاملات لديها ٠

5) عقد « مؤتمر النساء اليابانيات بمناسبة السنة الدولية للمرأة حضرته (41) منظمة و (2300) شخصا تحت شعار «فلنتخلص من التمييز القائم على الجنس ولنزد فى قوة المرأة فى حقول السياسة،والتربية،والعمل فى البيــت وخارجه وفى اطـــار الــرعــايــة الاجتمــاعية » ٠

6) فى ديسمبر الماضى عقد مؤتمر حول وضــع المــرأة الباحثة حضرته (200) باحثة يابانية وطالبن بما يلى :

أ ــ الغاء كل تمييز فى توزيع الوظائف والمهن ٠

ب ــ الغاء كل تفرقة بين الجنسين فى الجامعات ٠

جـ ــ زيادة عدد الوظائف للباحثات ٠

د ــ اعادة النظر فى نظام المنح الدراسية ٠

هـ ــ خلق فرص للعمل المؤقت للامهات وذلك اثناء الامومة ٠

7) فى مارس عقد « المجلس الاكاديمى اليابانى » مؤتمرا حضره (50) عضوا من أجل مناقشة مشكلات المرأة الريفية وقوانين العمل وحماية المرأة والام كما طالب المؤتمر ببناء مستشفى خاص لرعاية الامومة فى طوكيو ·

8) عقد ملتقى فى طوكيو بمناسبة العام الدولى للمرأة حضره (15000) شخصا ووافق على (14) قرارا وطلبا،وجهت الى حكومتى اليابان والولايات المتحدة الامريكية ،

9) قامت لجا نالعمل التابعة للمؤتمر الدولى للمرأة بتقديم طلب الى كل الاحزاب السياسية فى اليابان يتعلق بضرورة بذل جهود أكبر فى اطار تحسين الشروط المعاشية للمرأة وحقها فى الحصول على الحماية والرعاية اللازمتين فى فترتى الحمل والرضاعة

10) أسس مؤخرا المجلس النسائى فى اتحاد العمال التابع للدولة واتخذ القرارين التاليين :

أ ـ طلب الحصول على اجازة قدرها (8) أسابيع بمناسبة الحمل ·

ب ـ المطالبة بمحاكمة المشتركين فى فضيحة لوكهيد ·

11) عينت الاستاذة أوكا ، للمرة الاولى ، عميدة لكلية الطب فى جامعة طوكيو ·

12) فى نيسان ، قدمت « جمعية اليابان الجديدة » طلبا الى الحكومة يتعلق بمخطط العمل القومى اليابانى الذى تبنته اليابان بمناسبة العام الدولى للمرأة ·

13) عقدت اجتماعات تنسيقية على مستوى المنظمات النسائية والحزب الشيوعى وبمشاركة اعضاء البرلمان التقدميين فى اطار اتخاذ اجراء مشترك ضد الوزراء الذين لا يستجيبون لمطالب المرأة التى نصت عليها خطة العمل القومية اليابانية بخصوص تحرير المرأة ·

14) فى ماي عقد اجتماع من طرف النساء العاملات حضره (4500) شخصا ، نوقشت فيه النقاط التالية :

أ) حق المرأة بالحصول على اي عمل تريده ·

ب) حق الحماية والمساواة مع الرجل ·

ج) المسؤولية فى البيت ·

د) حق المشاركة فى اتحادات العمال ·

هـ) وأخيرا ، رفض الوضع السائد لانه يمس بالامومة وحقوقها ·

15) فى أوت أصدرت رابطة محاسبى الضرائب التابعة لرابطة نســـاء اليابان تصريحا اشتمـل على ما يـلى :

أ ـ تخفيض الضريبة المفروضة على سيدات البيوت ٠

ب ـ اعفاء الزوجات اللواتى يقمن بعمل مشترك مع أزواجهن فى البيت ، مــن الضــــرائــب ٠

جـ ـ اعفاء عدد أكبر من النساء العاملات ، ذوات الدخل المحدود من الضــرائب المفـروضــة عليهـــن ٠

د ـ الاعفاء من ضريبة الدخل بالنسبة للعاملات ٠

16) فى سبتمبر اصدرت « جمعية المرضات اليابانيات » كتابا أبيض حــــول التغذية أشارت فيه الى شــروط العمــل التى تعيشها الممرضات فى اليابان واللواتى يعملن أكثر من تسع مرات ليلا فى الشهر ٠

17) عقد اجتماع شاركت فيه (500) فتاة من المدارس الثانوية اليابانية تحـت شعار « العمل ، المحبة ، الحقوق » ٠ وقد ذكر بعد ذلك أن الفتيات فى المدارس الثانوية يفضلن السعادة فى البيت على السعادة فى العمل خارج البيت ٠

18) فى أكتوبر 76 قدم اتحاد المنظمات اليابانية طلبا حول خطة العمل القـومية التى سبق ذكرها ، الى رئيس الوزارة ميكى وكان هذا الطلب عبارة عن رسالة مطولة تشير الى عدم وجود أية مشكلات أساسية فى البيان الحكومى اليابانى المتعلق بخطة العمل القومية (انظر الملحق رقم 2) والذى صدر يوم 10 افريل 76 ٠ واشار الطلـب أيضا الى تصريح مكسيكو الذى يؤكد علىّ ازالة أنواع التمييز ضد المرأة ، وعـلى ضرورة انشاء نظام دولى جديد يحافظ على الكرامة الانسانية ويحتـرم الشخصية الفردية والتقدم الاجتماعى ٠

ومن بين المواضيع الاخرى التى أشار اليها طلب اتحاد المنظمات اليابانية والتى اقترح اضافتها الى خطة العمل القومية ما يـلى :

أ ـ تأمين الامكانيات اللازمة حتى تستطيع كل امرأة من ممارسة العمل طبعـا خــارج البيــت ٠

ـ تحقيق المساواة التامة فى الاجور وفى نوع العمل بالنسبة للرجال وللنســاء عـلى الســواء ٠

جـ ـ منع التمييز القائم على الجنس فى الوظائف وفى شروط التوظيف والعمل والتعليم ·

د ـ تطبيق مبدأ (40) ساعة عمل فقط فى الاسبوع موزعة على مدى (5) أيام أسبوعيا

هـ ـ اعطاء فترة استراحة مقدارها (8) أسابيع قبل وضع الطفل وبعد الوضع ·

و ـ حماية المرأة اثناء الطمث ، الحمل ، الولادة والرضاعة ·

ز ـ تطبيق قانون العَمل بحذافيره فى حالة المرأة سواء كان العمل التى تقوم به جزئيا أو مؤقتا ·

ح ـ تعديل قوانين العمل بالنسبة للعاملات فى البيوت ·

ط ـ اتخاذ التدابير اللازمة لصيانة دخل المرأة من التأثر بالتضخم الاقتصادى وذلك باتباع سياسة مكافحة الاحتكار ، وتخفيض الضرائب على العاملات فى الخدمات المنزلية

ي ـ توسيع برامج الرعاية الاجتماعية عن طريق زيادة وسائل العناية بالطفولة وتوسيع الخدمات الطبية عموما ، وللمسنات والعجائز والارامل والعازبات والمرضى على الخصوص ·

ك ـ تأمين وجود وظائف للمرأة فى مختلف المجالس واللجان الرسمية والعامة ·

ل ـ الغاء اتفاق الدفاع المشترك مع الولايات المتحدة الامريكية ، وسحب القوات الامريكية من اليابان ، وتخفيض عدد أفراد الجيش الوطنى اليابانى ثم تسريحه نهائيا ·

م ـ تقوية علاقات الصداقة مع كل البلدان ·

ن ـ مساندة الشعوب المناضلة فى سبيل الاستقلال والحرية ·

ر ـ الغاء كل برامج التعاون والمساعدة للدول الديكتاتورية العسكرية وكل الدول العنصرية ·

ع ـ احترام سيادة دول العالم الثالث على ثرواتها الطبيعية ·

ص ـ بناء علاقات اقتصادية مع الدول النامية مرتكزة على المساواة والتبادل المتكافىء ·

الخلاصة

لقد كان مؤتمر مكسيكو تظاهرة هامة فى تاريخ الحضارة الانسانية ومنذ المؤتمر وبعده يمكننا أن نلاحظ وجود تيارين فى تفكير المرأة فى العالم الحديث ·

أولهما : فكرة حرية المرأة ، أي تحرر المرأة من سيطرة الرجل وتلك وجهة نظر الدول الغربية ·

ثانيهما : فكرة حرية المرأة أي تحررها من الظلم والاضطهاد وهذه هي وجهة نظر العالم الثالث ·

ان وجهة النظر الغربية هي فردية ، وثقافية DOGMATIC أنانية وذاتية المحور كما تحمل بذور المواجهة السافرة ضد الرجل وذلك تحت اسم الحرية ، المساواة والسلام أما وجهة نظر العالم الثالث فهي أصولية ، شاملة وتحمل بذور العمل السياسى الدولى ضد الظلم ، والجهل ، والفقر ، والاستعمار ، والتمييز العنصرى ، والفاشية ، والصهيونية ·

وعليه ، فقد حاز الرأي الاخير على موافقة الاكثرية فى الامم المتحدة وصدر على اثره البيان المعبر عن الرأي العام العالمى الذى عرضناه فى سياق هذه المحاضرة ·

انى أعتقد كشخص مؤمن بالله وبالاسلام أن حقوق المرأة تنبع من حقيقة هي أن الله خلق الرجل والمرأة متساويين وخلق منهما ذرية كبيرة انتشرت فى الارض ·

وهكذا نجد فى الاسلام أن الحقوق الاساسية للمرأة ككائن انسانى هي مساوية للرجل كما قال الله سبحانه فى الآية الكريمة : « **من عمل صالحا من ذكر أو انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة** » الى آخر الآية (سورة النحل الآية 96) ·

لقد كفل الاسلام المساواة بين الرجل والمرأة ، لكن توجد فروق طبيعية بينهما لا يمكن نكرانها بأي شكل من الاشكال ، ان الحمل ليس من واجبات المرأة بل حق من حقوقها ، ان هذا الحق لا يتمتع الرجل به أبدا · ان المرأة تملك كامل الحق فى الاحترام وذلك لان الله منحها اللطافة، والرشاقة، والنعومة، والحلاوة والجمال ·

ان للمرأة الحق فى الحماية من الظلم وهي مطالبة بأن تشارك فى أي عمل عادل وفى كل حقوق النشاط الانسانى : المنزلية ، الاجتماعية ، الثقافية ، التربوية ، الصناعية التجارية ، السياسية الخ ، وكل ذلك يجب أن يتم فى حدود قدراتها وظروفها وأوضاعها أقصد سواء كانت فتاة صغيرة ، ابنة ، زوجة ، أرملة أو أم ·

ان الحركة النسائية فى أصولها هي حركة من أجل اصلاح الحياة ، ومن أجل تحسين الحياة واتباع الطريق الصحيح ·

لكن السؤال المطروح هو : ما هو الطريق الصحيح ؟ عندما نحاول الاجابة على السؤال نجدنا أمام ايديولوجيات مختلفة وآراء عديدة صنعها الانسان ، لكن كتاب الله

الكريم هو وحده الذى يعلمنا كيف نفرق بين الصواب والخطأ والخير والشر وذلك بحسب أوامر الله سبحانه وتعالى ·

ان مشكلة المرأة هي مشكلة الانسان منذ الازل وهي فى رأيى ليست مشكلة مواجهة بين الرجال والنساء ، لكنها قضية تعاون · ففى رأيى يجب توجيه المرأة نحو المزيد من التطور الانسانى الحياتى الكامل ، وذلك لان الله الخالق البارىء علمنا كيف نتعاون ونتآخى كما حثنا على عمل الخّير وعلى تحسين الحياة ·

انه من الضرورة بمكان ان تحافظ المرأة على الفضيلة وأن تحصل على حقوقها · انى اجدنى حزينا عندما اضطر للقول أن الفضائل التقليدية التى عرفناها فى اليابان هي فى طريقها الى الزوال وذلك بسبب تأثيرات التكنولوجية المتطورة فى العالم الحديث · هذا التطور كان وما زال خلوا من القيم الدينية السامية · انى أعتقد اعتقادا حازما.ان الاسلام وحدة يستطيع أن يخلصنا من هذا الانحلال الخلقى ويستطيع أن يجد الحلول لمشكلاتنا · وقبل أن أختم محاضرتى بودى أن أغتنم هذه الفرصة كي اطرح عليكم السؤالين التاليين :

أولا : ثمة جدل حامى الوطيس يدور فى اليابان حول ادخال مادة التدبير المنزلى فى البرامج التعليمية للذكور على مستوى المدرسة الثانوية فى اليابان هل توافقون على هذه الفكرة أم لا ؟ اقصد هل توافقون على أن يدرس الاولاد مقرر التدريب المنزلى فى مدارسهم ؟

ثانيا : كان يدور فى الصين قديما (ليس الآن) قول مفاده أن وجود امرأة تحكم البلاد هو أمر غير مرغوب فيه ، وذلك خوفا من أن تضل المجتمع وتغويه هل يوافق الاسلام على هذا ؟

ان جوابى هو « لا » على السؤال الاول المتعلق بادخال مادة التدريب المنزلى فى برامج المدارس ، اما جوابى على السؤال الثانى اي حول امكانيات استلام المرأة زمام الحكم فهو « نعم » ·

وقبل أن أختم ، محاضرتى بودى أن أقترح على منظمى هذا الملتقى القيم ، تنظيم ملتقى تحت عنوان « السنة الاسلامية للمرأة » ، وآمل أن يبرز هذا الملتقى الى النور فى مدينة ورقلة الجميلة والسلام عليكم ·

نعمـــة تخـرج من بطـــون الارض (*)

عبد العال الحمامصي
صحفى ـ القاهرة

منذ أن انتزعت الجزائر استقلالها واستعادت بالدم والاستشهاد سيطرتها على مصيرها وهى تجاهد فى دأب واصرار على تأكيد انتمائها للعروبة وطنا وللاسلام دينا .

فرغم أنها تخوض معركة داخلية جبارة من أجل اعادة شعبه إلى أصوله فانها انطلاقا من نفس الاحساس العارم بالعروبة والاسلام تمد جهادها الى آفاق أبعد من ترابها وأرحب من رقعتها .. أسهاما فى تغذية الفكر الاسلامى باقامة القنوات بين روافده لتصب فى نهر رؤية مكتملة حيث دأبت على أن تدعو كل سنة الى ملتقى عام للفكر الاسلامى تطرح فيه أمام صفوة رجال الفكر من العالم الاسلامى ومن المستشرفين والكتاب العالميين القضايا المرحلية التى تواجه العالم الاسلامى فى كل مجال .. وبعد انتهاء الملتقى تقوم وزارة التعليم الأصلى والشؤون الدينية بطبع كل المحاضرات التى ألقيت والمناقشات التى تحاورت .. فى كتب تقوم بتوزيعها مجانا على كل الدوائر الثقافية فى العالم الاسلامى .. وكل المهتمين بقضايا الاسلام فى العالم بأسره .

(*) نشرته مجلة «أكتوبر» المصرية بتاريخ 16 ربيع الاول 1397 هـ ـ 6 مارس 1977 م العدد 19 .

ورجلان .. تاريخ،وبترول !

وعلى مدى عشرة أيام انعقد مؤخرا فى « ورجلان » عاصمة بنى رستم الثانية الملتقى الحادى عشر للفكر الاسلامى .. وثمة تقليد سارت عليه كل الملتقيات حيث تنعقد كل مرة فى ولاية غير التى انعقد فيها الملتقى السابق ليخصص جانب من محاضرات الملتقى ومناقشاته حول هذه الولاية وتاريخها وأبرز رجالها ومدى اسهامها فى حركة الفكر الاسلامى قديما . وهذه الولاية « ورجلان » التى يتفجر الآن البترول من صحرائها فى حاسى مسعود لعبت فى التاريخ الاسلامى دورا باهرا ومن خلالها وصلت اشعاعات الاسلام الى ونيبا ـ المدينة الثانية فى غانا ـ غربا والى قرطبة شمالا والى بحر عمان شرقا والى زنجبار جنوبا ..

على الاسلام أن يتحرك فى أفريقيا

وكانت النقطة الثانية التى طرحها الملتقى للمحاضرة والمناقشة هى واقع الاسلام الآن فى أفريقيا .. حيث تتعرض القارة السوداء حاليا لتيارات مذهبية تحاول اجتذابها جنبا الى جنب مع حركات التبشير القديمة والمستمرة ..

وعلى الفكر الاسلامى أن ينشط داخل أفريقيا .. ان علينا أن نوفد الى القارة رجال دين لا تكون مهمتهم فحسب تلقين الشهادة وتعليم الوضوء والصلاة واجتناب النجاسة .. بجانب هذا لابد أن تتاح لهم ثقافات عصرية تستطيع أن تقارع الايديولوجيات والمذاهب والتيارات الفكرية ولقد حدثنى الاستاذ التاسمى البيهقى المسلم النيجرى والامين العام للجمعية الاسلامية فى النيجر عن ضرورة اقامة جامعة اسلامية أفريقية يلتحق بها شباب أفريقيا .. وعن حتمية اقامة مراكز ثقافية اسلامية فى جميع أرجاء القارة . حتى يستطيع الشباب الافريقى الجديد أن يعرف الفكر الاسلامى على حقيقته وحتى نعصمه من اغراء ثقافات تحاول الآن اجتذابه وعلينا ألا نتركه فريسة لها .

* * *

لابد أن توضع خطة اسلامية كبرى للتحرك فى أفريقيا • هذا ما أكدت عليه كل المناقشات التى جرت فى الملتقى بشأن الاسلام فى أفريقيا • وعلينا أن نتحرك قبل فوات الأوان •

المساواة حق للمرأة ولكن التحرر دمار للمجتمع !

أما النقطة الثالثة التى ناقشها المؤتمر باستفاضة فقد كانت عن « المرأة بعد عام المرأة » قال لنا مولود قاسم وزير التعليم الأصلى والشؤون الدينية فى معرض حديثه عن موضوعات الملتقى عن هذه النقطة « هــل المــرأة هى تلك الضعيفة المستضعفة • المهضومة المظلومة المسكينة كما تؤكد سيمون دى بفوار وآخريات كثيرات • بل وآخرون كثيرون ممن يدعونها الى الثورة والتمرد •• أم هى بالعكس من هذا كله تلك المتمردة المستبدة • صاحبة الحيل والاحابيل القديمة والمستجدة •• كما يؤكد الكثيرون » •

حول المرأه وحقها فى المساواة دارت المناقشات موسعة متشعبة وقد اشترك فى هذه المناقشات عدد كبير من رجال ونساء الفكر الاسلامى ومن الكتــاب والكاتيات الاوروبيين والاوروبيات •• وقد تعرضت هذه المناقشات لوضع المرأة المسلمة الراهن مؤكدة بأن الاسلام أعطى المرأة كل حقوقها وقدم لها ما لم يقدم أى دين أو أى مذهب •

ولكن وضع المرأة فى العالم الاسلامى لا يمكن أن ينفصل عن الظروف التى تعرض لها هذا العالم • ان بلاد الاسلام والعروبة سقطت تحت سنابك الغزو الاجنبى منذ بداية القرن السابع عشر الميلادى •• ووفدت مع هذا الغزو الجهالة والمفاهيم المتخلفة وانعكس هذا على وضع المرأة •• ففرضت عليها الاستكانة والمهانة بدون أن يكون الاسلام مسؤولا عن هذا •• ان الاسلام شريعة ونظاما وشواهد تاريخية برىء تماما من هذه المغالطة •• ومن الجدير بالذكر أن الذين دحضوا هذا الزعم فى الملتقى هم من كتاب الغرب وكاتباته •• ولقد حدثنا البعض منهم عن خطورة ما يحدث فى الغرب الآن من تجاوز دعوة المساواة الى الدعوه للتحرر المطلق • لقد نتج عن هذا التحرر أن تحللت الأسرة كقوة اجتماعية • وتدمرت وحدة العائلة •• وشاع الانحلال الخلقى

المتمثل فى العلاقات الجنسية الحرة ‥ ان هناك خطا فاصلا بين المساواة ‥ وبين التحرر ‥ ان المساواة تحمل فى طياتها مسؤوليات محددة ‥ تستهدف خدمـــة المجتمع والاسهام فى جعله أفضل ‥ أما التحرر فهو دعوة لتدمير المجتمع ‥

بطـون الأرض نعمة ام نقمة ؟

أما النقطة الرابعة التى دارت حولها بعض محاضرات الملتقى ومناقشاته فقد كانت تتمثل فى هذا التساؤل : « هل بطون الأرض نعمة أم نقمة ؟ » وقد يبدو فى هذا التساؤل نوع من المفارقة على حد تعبير مولود قاسم حيث يعود للتاكيد بأن الثروات المعدنية التى سميناها ببطون الارض أو بالكنوز كالنفط والغاز والفوسفات وغيرها من المعادن تتوقف فى طبيعة آثارها على طريقة استعمالها لكل شىء فى الحياة ٠ وتكمن فائدتها أو مضرتها فيما توجه اليه نتائجها ٠

* * *

لقد أجمعت المناقشات على أن بطون الأرض من الممكن أن تكون نقمة اذا سخرت فى مجرد الترف الاستهلاكى بدون أن يوجه عائدها الى التنمية الحقيقية فى البلـدان المنتجة وبلدان العالم الثالث ‥ خصوصا العالم العربى حيث موارد الطاقة شاسعة ‥ وحيث الأرض ممتدة ‥ والمشاريع متعددة والخبرات متاحة والأيدى العاملة جاهزة ‥